

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ÉVÈNEMENT DISCURSIF ETHNIQUE ET LE MARRONNAGE :  
DISCOURS, PRATIQUES ET REPRÉSENTATION DU POLITIQUE EN  
COLOMBIE

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
YURI ANDREI MORENO RODRIGUEZ

SEPTEMBRE 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je dédie ce mémoire à Nata, Vicky et Desposorios, pour la passion qu'elles m'inspirent.

Merci à mon directeur de recherche, André Corten, pour ouvrir autant de fenêtres, pour l'exigence et la rigueur intellectuelles, pour m'encourager à ne pas rester dans la sclérose des dichotomies simples.

À Nazly et Edgar pour l'épique traversée en camion vers San Basilio de Palenque.

Merci à Eduardo Restrepo pour m'avoir initié à la prolifique pensée de l'intellectuel jamaïcain Stuart Hall.

À Ricardo Peñafiel pour les enseignements et la complicité de nos nombreuses discussions nocturnes.

Merci à Clärli pour avoir lu, corrigé et critiqué ce texte sans réserves. Merci à toi et à *la lozanía de sus sutiles encantos*.

Je remercie tous ceux et celles qui, d'une façon ou une autre, ont enrichi, enduré et encouragé ce travail : à mes camarades inconditionnels François Georget (M.M), Arthur Gourdin (Los Franco Tiradores), Thibaut Clin, Nadia Rezzag Lebza, Emilie Simon. À l'amour d'Amandine & Baptiste. Merci à Vanessa Molina, Tristan Lamour, Guillaume Turcotte, Iván Bejarano, Esteban Caicedo, Darwin Cortés, Leonardo Bejarano, Jana Montllor, Germán Martínez. Merci aussi à tous ceux qui donnent vie au Centre Culturel La Redada à Bogota.

Enfin, je tiens à remercier les habitants de San Basilio de Palenque qui ont supporté stoïquement la violence exogène de cette recherche.

## TABLE DE MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I LA DIASPORA NOIRE : LES MARRONNAGES ET LEURS ARTICULATIONS CONTEMPORAINES.....	9
1.1 La Diaspora Noire.....	12
1.2 La polysémie expérientielle du marronnage dans le monde ibéro-américain et des Caraïbes.....	17
1.3 Vers une cartographie des articulations contemporaines du marronnage : Deux études de cas.....	23
1.3.1 Équateur : la « pensée marronne » et la diaspora afro-andine.....	24
1.3.2 Haïti : Pratiques de résistance et représentations présentes du politique.....	27
CHAPITRE II LE PARCOURS DU MARRONNAGE EN COLOMBIE, SAN BASILIO DE PALENQUE ET LA « QUESTION ETHNIQUE ».....	32
2.1 Le marronnage au cœur de la Nouvelle Grenade : siècles XVIe-XIXe.....	34
2.1.1 Fuites et soulèvements noirs dans la Province de Carthagène : siècles XVIe-XVIIIe.....	35
2.1.2 Le trafic d'esclaves et les Palenques dans la Côte Pacifique et Centre de la Nouvelle Grenade : siècles XVIIIe-XIXe.....	39



2.2 San Basilio de Palenque : Entre les nécessités politiques du présent et les représentations construites du passé.....	40
2.2.1 Benkos Bioho et « le premier peuple libre d'Amérique ».....	41
2.2.2 San Basilio de Palenque et la « question ethnique ».....	43
CHAPITRE III	
DISCOURS, PRATIQUES ET REPRÉSENTATIONS	
DANS LA CONSTITUTION DU SUJET ETHNIQUE	
AFRO-COLOMBIEN.....	50
3.1 La perspective discursive et les enjeux de la signification.....	52
3.2 Scène de représentation du politique et langue politique.....	56
3.3 Événement discursif et articulation.....	58
3.3.1 L'événement discursif ethnique et les articulations de la négritude.....	58
3.4 Cartographie de l'événement discursif ethnique.....	63
3.4.1 Les inflexions conjoncturelles de la « question ethnique ».....	64
3.4.2 Les dilemmes de l'« ethnicisation ».....	67
3.5 Les processus de constitution du sujet ethnique afro-colombien.....	69
3.5.1 Conjoncture politique/juridique de l'irruption ethnique : la réforme constitutionnelle de 1991 et la loi 70 de 1993.....	71

CHAPITRE IV	
L'ÉVÉNEMENT DISCURSIF ETHNIQUE, SAN BASILIO DE PALENQUE ET LE MARRONNAGE : LES ENJEUX DES MÉMOIRES ET DES SILENCES.....	77
4.1 La (ré) articulation de la mémoire et de l'histoire noire dans la scène de représentation du politique de la Colombie.....	80
4.1.1 Les vicissitudes de la « mémoire collective »: « pédagogie de l'altérité » et registres des mémoires locales.....	81
4.1.2 Catégories identitaires, formes d'organisation et expériences territoriales..	84
4.2 La version narrative ethnique du marronnage : Entre « violence de la mémoire » et « silence constitutif ».....	88
4.2.1 Le sens en silence et les mémoires locales noires.....	90
4.2.2 Le marronnage et les contenus de l'altérité des communautés noires.....	94
4.3 Les silences du marronnage en terre des marronnes.....	99
4.4 Le marronnage « postcoloniale »? : dynamiques de l'évitement et violence structurelle.....	106
CONCLUSION.....	110
BIBLIOGRAPHIE.....	120
DISCOGRAPHIE.....	137

## RÉSUMÉ

L'objectif général poursuivi par ce mémoire est de contribuer à approfondir la compréhension des processus contemporains par lesquels certains usages du passé sont mobilisés en fonction de représentations politiques du présent. Cette démarche théorique aborde une série de discours, pratiques et représentations qui, cherchant à doter les populations noires de la Colombie d'une place spécifique sur la scène de représentation du politique, font appel au phénomène historique du marronnage afin de l'intégrer à la chaîne de signifiés qui, aujourd'hui, donnent sens au nouveau sujet politique *Afro-colombien*. Ainsi, à travers une perspective discursive d'interprétation du social et du politique, cette recherche démontre que le phénomène du marronnage en Colombie est aujourd'hui articulé à une *version narrative*, linéaire et explicite de l'histoire et de l'altérité des communautés noires, qui régit son usage acceptable et énonçable à l'intérieur de la *scène nationale de représentation du politique*. Cette *version narrative* trouve ses *conditions de possibilité* au sein du *processus d'ethnisation* déclenché au début des années 90. Le *processus d'ethnisation* est alors conçu comme un *événement discursif* qui — à travers la circulation, la dispersion et l'intervention d'un ensemble de rhétoriques, médiations, pratiques et discours (*pédagogie de l'altérité*) — suscite une (re) *articulation* conceptuelle et politique de la « *négritude* » à l'intérieur des structures de l'altérité en Colombie.

**Mots-clés :** Marronnage; Amérique latine; ethnisation; Afro-colombiens; Analyse du discours; représentation du politique; événement discursif; articulation.



## INTRODUCTION

*« Le passé continue de nous parler. Simplement, il ne s'adresse plus à nous comme un simple "passé" factuel, car notre relation à ce passé, comme celle de l'enfant à sa mère, se situe déjà "après la rupture". Elle est toujours construite à travers le récit, le mythe, la mémoire et l'imagination »*

Stuart Hall<sup>1</sup>

La violence, qui surgit des déportations et du trafic des Africains et qui donna lieu à la diaspora africaine, a déchainé du même souffle des dynamiques sociales et politiques en réaction aux ambivalences coloniales engendrées par la modernité (Gilroy 2003 : 163). Il s'agit donc de dynamiques s'inscrivant dans les stratégies de résistance, de réaffirmation et de reconstruction des subjectivités et des connaissances des sujets qui ont émergé des expériences de l'esclavage, de l'exclusion et du racisme. En ce sens, le marronnage constitue une référence de la plus haute importance.

Le terme marronnage renvoie aux esclaves qui fuyaient des fermes, des mines et des plantations pour former leurs propres communautés (dénommées *Palenques*, *Cumbes* ou *Quilombos*) où des expressions sociales, culturelles, économiques et politiques caractérisées par le syncrétisme d'éléments africains, euro-américaines et autochtones ont été développées pendant toute la période coloniale. L'opinion courante et la littérature scientifique dominante sur le sujet voient le marronnage comme l'expression d'une résistance active contre l'esclavage, comme le seul acte politique à la disposition des esclaves, comme la recherche de la réaffirmation de la

---

<sup>1</sup> Stuart Hall, « Identité culturelle et diaspora », In Hall, Stuart, Identités et cultures: Politiques des Cultural Studies. pp.311-326. Paris : Éditions Amsterdam, 2008a : 315.



condition humaine, voire comme une projection ontologique et épistémique des peuples *afro-descendants* construite à partir du refus des rapports de domination. D'où la tentation de formuler quelques hypothèses : si le marronnage a été une expression des luttes pour l'existence dans lesquelles les esclaves ont matérialisé leurs efforts pour affirmer leur humanité et pour dépasser le monde colonial, pourra-t-il être possible d'envisager à travers le prisme de ce phénomène historique de nouveaux horizons de (ré)construction du pouvoir, de l'être et du connaître? Si le marronnage a été longtemps une « catégorie pratique » désignant une multiplicité de situations, de comportements et de personnages, peut-il être appréhendé en tant que « catégorie d'analyse » porteuse d'une valeur explicative et interprétative globale? De plus, sachant que la littérature sur le sujet démontre que le marronnage dans le monde ibéro-américain et dans les Caraïbes fût un phénomène généralisé au moins jusqu'au XIXe siècle, peut-il être interprété comme un *savoir-faire* ou comme une compétence sociale dont les populations noires contemporaines du continent disposent? Cette expérience incite-t-elle ou mobilise-t-elle les luttes politiques et culturelles des descendants d'esclaves aujourd'hui?... Sans aucun doute, la longue expérience du marronnage mérite de se questionner sur ce qui reste du passé dans le vécu des peuples et donc, sur ce que les peuples font du passé. Et pourtant, les enjeux qui concernent la production de la mémoire, de l'identité, de l'histoire et même de l'oubli suggèrent qu'un dialogue entre les expériences du passé et leurs représentations contemporaines est loin d'être une problématique simple. En paraphrasant Marx, nous pourrions affirmer que les gens peuvent effectivement énoncer, dès le présent, une lecture du passé, mais seulement dans des conditions d'énonciation déterminées dont ils ne sont pas les artisans<sup>2</sup>. Faire alors appel aujourd'hui à l'expérience du marronnage implique avant tout de se demander sous quelles *conditions de possibilité*

---

<sup>2</sup> Nos faisons référence à la célèbre proposition marxienne selon laquelle : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé ». Voir, Carlos Marx, *El Dieciocho* *Brumario de Luis Bonaparte*, La Habana : Imprenta Nacional de Cuba, 1962 : 408.

procède cette évocation et dans quels termes se construit cette remémoration.

En questionnant les résonances contemporaines du marronnage dans l'espace sociopolitique colombienne, la problématique de ce mémoire vise donc, de manière générale, à contribuer et à approfondir la compréhension sur la manière dont certains usages du passé sont mobilisés en fonction de représentations politiques du présent. Plus précisément, nous nous demandons comment l'expérience du marronnage, pratiquée sur la longue durée par les communautés noires de la Colombie, est aujourd'hui évoquée, mobilisée, instrumentalisée ou intégrée au sein de discours, pratiques et représentations — toujours conjoncturels et contingents —, qui configurent la scène nationale de représentation du politique.

Or, parler de la contemporanéité politique de la Colombie implique de la situer au sein des inflexions subies par l'Amérique latine depuis les années 90. Celles-ci sont marquées par les crises économiques, politiques et institutionnelles, mais aussi, par les processus de démocratisation ainsi que par l'émergence de nouveaux acteurs sociaux et politiques qui ont modifié sensiblement la morphologie de l'État dans le continent, notamment à travers l'intégration du discours multiculturel et ethnique au sein des structures institutionnelles du continent. La Colombie n'est pas restée perméable à ces processus.

C'est pourquoi, nous argumenterons que le marronnage se trouve aujourd'hui pris dans le maillage des nécessités politiques du présent et des représentations construites du passé. L'idée aujourd'hui répandue et naturelle aux yeux de plusieurs du marronnage, comme expérience historique qui intègre une « identité ethnique » et une « mémoire collective » cohérente, explicite, linéaire et commune aux populations noires est le résultat d'une construction politique récente. Dans le cas de la Colombie, il s'agit d'un processus d'ethnisation déclenché au début des années 90 impliquant



une (ré) articulation de la mémoire et de l'histoire « noires ». Ce processus a présupposé une remémoration particulière de ce phénomène et donc, a impliqué des effets sur la manière dont l'histoire du marronnage est appropriée aujourd'hui en Colombie. Ainsi, en estimant qu'un des aspects les plus importants de la théorie politique est de montrer la « valeur » politique du *discours*<sup>3</sup> et, par là, de complexifier notre compréhension des agencements des phénomènes politiques, l'objectif de cette recherche qualitative est de démontrer, à travers une perspective discursive d'interprétation du social et du politique, que :

Le phénomène du marronnage en Colombie est aujourd'hui articulé à une *version narrative*<sup>4</sup>, linéaire et explicite de l'histoire et de l'altérité des communautés noires<sup>5</sup>, qui régit son usage acceptable et énonçable à l'intérieur de la *scène nationale de représentation du politique*<sup>6</sup>. Cette *version narrative* trouve ses *conditions de possibilité*<sup>7</sup> au sein du *processus d'ethnisation* déclenché au début des années 90. Le *processus d'ethnisation* est alors conçu comme un *événement discursif*<sup>8</sup> qui — à travers la circulation, la dispersion et l'intervention d'un ensemble de rhéoriques, médiations, pratiques et discours (*pédagogie de l'altérité*<sup>9</sup>) — suscite une (ré) *articulation*<sup>10</sup> conceptuelle et politique de la « négritude » à l'intérieur des structures de l'altérité en Colombie<sup>11</sup>.

<sup>3</sup> Dominique Maingueneau, *Genèses du discours*. Liège/Bruxelles: Mardaga, 1984 : 5. Michel Foucault, *Arqueología del Saber*, México : Siglo XX editores, 2010. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, France : Gallimard, 1971 : 153.

<sup>4</sup> Jean Pierre Faye, *Langues totalitaires, critique de la raison narrative*, Paris : Hermann, 1972 : 7.

<sup>5</sup> Anne-Marie Losonczy, "Memorias e identidad: Los negro-colombianos en el Chocó". In : Juana Camacho et Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 13-24. Bogotá : Natura-Ican, 1999

<sup>6</sup> André Corten, « Discurso e Representação do Político ». In Indursky, F; Londro Ferreira, M.C (eds.), *O multiplo territorio da análise do discurso*. Pp 37-52. Porto Alegre : Editora Sagra Luzzatto 1999.

<sup>7</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Mexico : Siglo XXI editores, 2010 : 41-42

<sup>8</sup> Michel Foucault, *La arqueología del Saber...* : 33-45. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard, 1971 : 53-62.

<sup>9</sup> Eduardo Restrepo, « Imaginando comunidad negra : Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico colombiano ». In Pardo Rojas, Mauricio (ed) *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 41-70. Bogota : Instituto colombiano de antropología e historia, 2001.

<sup>10</sup> Stuart Hall, « Race, articulation et sociétés structurées "à dominante" ». In Hall, Stuart, *Identités et cultures 2: Politiques des différences*. pp. 113-178. Paris : Éditions Amsterdam, 2013.

<sup>11</sup> Peter Wade, « Población negra y la cuestión identitaria en America Latina ». *Universitas Humanistica*. (65) : 117-137, 2008. Eduardo Restrepo, « Articulaciones de la negritud en

En fonction de cet énoncé, nous exposerons brièvement le plan de cette argumentation.

### **Plan de l'argumentation**

Le premier chapitre consistera en une analyse historique-théorique cherchant à explorer le filigrane des ancrages et des densités contextuels dans lesquels le phénomène du marronnage a émergé et s'est dispersé à travers le continent Américain dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Cela implique donc, de rendre compte de la polysémie inhérente aux termes qui désignent ce phénomène le long du continent américain ainsi que d'aborder les différentes approches qui tentent de l'analyser. Cette analyse sera, toutefois, circonscrite au cadre d'interprétation de la *diaspora noire* afin de contribuer, d'une part, à l'intelligibilité de leurs *conditions de possibilité* au sein de processus plus larges et d'autre part, de nous appuyer sur quelques outils théoriques pour adopter une position critique face à la littérature scientifique étudiant ce phénomène. Finalement, en sachant que nous sommes principalement intéressés par la façon dont l'histoire du marronnage peut être recréé, resignifiée ou ancrée au sein de conjonctures et d'expériences concrètes de la contemporanéité colombienne, dans un exercice de *politique comparée* nous analyserons la manière dont le marronnage et le politique interagissent au sein de deux espaces sociopolitiques divergents : l'Équateur et l'Haïti.

Dans un deuxième chapitre, nous viserons à présenter une vue d'ensemble du marronnage en Colombie et par là, à se questionner sur leurs résonances



contemporaines. Nous évaluerons alors, à travers une cartographie historique du marronnage, l'ampleur de ce phénomène dans la Colombie du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, à partir de ce constat, nous chercherons à mettre en évidence, dans une deuxième section, comment San Basilio de Palenque, communauté marronne établie en 1713, est devenue une référence incontournable du marronnage au début des années 90 semblant monopoliser le registre mémoriel du parcours du marronnage en Colombie. Nous argumenterons que ce positionnement a été possible grâce à l'interaction et à la circulation des discours politiques et académiques qui coïncident avec l'irruption du discours ethnique dans la scène nationale de représentation du politique. Notre hypothèse avance que les discours, les pratiques et les relations qui intègrent le processus d'ethnisation des populations noires, ont des effets sur la compréhension du marronnage d'aujourd'hui.

En fonction de ces considérations préliminaires, dans un troisième chapitre, nous structurerons un cadre théorique afin d'approfondir la compréhension des relations qui s'amalgament entre le phénomène du marronnage et le processus d'ethnisation des communautés noires en Colombie et, ainsi, délimiter leurs dynamiques et leurs interactions sous-jacentes. Pour ce faire, nous chercherons, en premier lieu, à circonscrire notre angle d'analyse issu d'une perspective discursive d'interprétation du social et du politique et ensuite, à préciser et à articuler les concepts et les catégories d'analyse qui cohabitent dans l'énoncé postulé au début de cette introduction. À ce sujet, seront abordés les notions de *représentation du politique* et de *langue politique*, développées par André Corten et Jean Pierre Faye, ainsi que les catégories d'*événement discursif* et d'*articulation*, élaborées par Michel Foucault et Stuart Hall. Nous chercherons ensuite à ébaucher une cartographie des inflexions conjoncturelles qui configurent les socles de l'*événement discursif ethnique* à l'échelle globale. Cette élaboration théorique nous conduira finalement à analyser concrètement la conjoncture juridique et politique de l'irruption ethnique de la

« communauté noire » mise en place par l'Article transitoire 55 de la Constitution de 1991 et l'ultérieure loi 70 de 1993 et par là même, les processus de consolidation et de constitution du sujet ethnique *afro-colombien*.

L'ensemble des ces analyses constitueront un échafaudage théorique permettant de préciser la manière dont le marronnage s'articule à une *version narrative ethnique* de mémoire et d'historicité du sujet *Afro-colombien* contemporain. C'est dans cette démarche de recherche que nous argumenterons que l'incursion de l'événement *discursif ethnique* sur la scène nationale de représentation du politique implique une (ré) *articulation* de la mémoire et de l'histoire « noires » réglant l'usage acceptable et énonçable du marronnage à l'intérieur des structures de l'altérité en Colombie. Ainsi, lors du quatrième chapitre, nous verrons comment la mise en circulation et la mise en acceptabilité des énoncés qui configurent la *version narrative ethnique* est assurée par le déploiement d'une *pédagogie de l'altérité*, c'est-à-dire, par la mise en jeu d'un ensemble de médiations, de technologies, de dynamiques et d'interactions qui contribuent à l'émergence du sujet ethnique *Afro-colombien*. Cependant, nous insisterons sur le fait qu'il ne faut pas surdimensionner le pouvoir de ces processus d'intervention et de production de ladite ethnicité puisque l'adoption, l'intégration et l'intervention de ce discours au niveau des expériences locales des communautés noires, sont plutôt hétérogènes, discontinues, voire contradictoires. De ce fait, nous mettrons en évidence comment un champ de convergence de relations *polémico-consensuelles*<sup>12</sup> s'est ouvert à partir des interactions, des enchevêtrements et des entrechoquements qui s'établissent entre les registres mémoriaux des populations locales et les registres de mémoire et d'historicité de la *version narrative ethnique*. Cette analyse nous conduira, d'une part, à définir en détail les éléments configurant la *version narrative ethnique* qui règle la signification (attribuer un sens à) du

---

<sup>12</sup> Ricardo Peñafiel, Le rôle politique des imaginaires sociaux : Quelques enjeux théoriques autour de leur conceptualisation, *Politique et société* (27) : 99-128, 2008a : 113.



marronnage associé, à son tour, à l'image incarnée par San Basilio de Palenque. D'autre part, ces parcours théoriques nous amèneront à constater à quel point les explorations ethnographiques mettent en évidence le caractère mobile, disloqué et dispersé dans lequel agissent les grammaires mémorielles et associatives noires. En conséquence, nous expliquerons comment ces travaux ethnographiques témoignent de l'absence des signifiants *Afrique*, *esclavage* et *marronnage*, qui pourtant supportent l'historicité ethnique du sujet *afro-colombien*, dans le *parler ordinaire*<sup>13</sup> explicite des populations noires enquêtées dans des régions du Pacifique et de l'Atlantique colombiens. En parallèle, nous démontrerons, sur la base d'un matériel empirique<sup>14</sup>, que cette absence et ce silence, — notamment en ce qui concerne le *marronnage* — est également palpable dans le parler ordinaire des habitants de la ville de San Basilio de Palenque. Au-delà de l'apparent paradoxe qu'implique le constat du silence ou de l'oubli du marronnage de la part des habitants de la ville paradigme du marronnage en Colombie, nous chercherons à argumenter que si le marronnage subsiste en tant que « compétence sociale », ce n'est pas tant dans l'explicite du *parler ordinaire* lui-même, que dans les dynamiques de configuration et de mobilité sociale déclenchées par des situations de violence spécifiques à la contemporanéité colombienne.

---

<sup>13</sup> André Corten, « Introduction ». In André Corten (Dir), *La violence dans l'imaginaire latino-américain*. pp 19-49. Paris/Québec : Karthala/PUQ, 2009.

<sup>14</sup> Constitué par un corpus d'entrevues pratiquées aux habitants de San Basilio de Palenque lors le travail de terrain en 2012.

## CHAPITRE I

### LA DIASPORA NOIRE : LES MARRONNAGES ET LEURS ARTICULATIONS CONTEMPORAINES

*« Les mythes concentrent et distillent, alors que l'histoire disperse et décentre. Nos sociétés sont composées non d'un mais de plusieurs peuples. Leurs origines ne sont pas uniques mais diverses. Ceux à qui la terre appartenait à l'origine ont péri depuis longtemps, décimés par le travail et les maladies. La terre ne peut être "sacrée" parce qu'elle fut "violée" — elle n'était pas vide, on la vida. Toute personne qui fut là originalement appartient aussi à un ailleurs »*

Stuart Hall<sup>15</sup>

L'histoire partagée par les peuples noirs du continent américain est traversée par une violence symbolique, épistémique et structurelle. Celle-ci, tant dans ses formes explicites que dans ses formes voilées, s'intègre et se constitue dans l'« hétérogénéité » du fait colonial, c'est-à-dire, dans des processus qui entraînent la différenciation/inégalité ethnoculturelle, l'exclusion, le racisme, l'exploitation et la subordination tant des populations noires que celles des autochtones. Il s'agit donc d'un système hiérarchique d'exclusion basé sur la supériorité ethnique, cognitive et morale blanche ainsi que sur la configuration de nouvelles identités sociales — européenne, indigène, noire, etc<sup>16</sup>. — et géoculturelles — Europe, Asie, Afrique,

---

<sup>15</sup> Stuart Hall, « Penser la diaspora : Chez-soi de loin » In Hall, Stuart, *Identités et cultures : Politiques des Cultural Studies*. pp 327-348, Paris : Éditions Amsterdam, 2008 : 332.

<sup>16</sup> Pour une étude approfondie sur la complexité de la taxonomie sociale hispano-américaine du XVII<sup>e</sup> siècle, voir Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del Punto Cero : Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005 : 73-



Amérique — qui ont, elles, subsumé des histoires vernaculaires discontinues et hétérogènes sous le signe du négatif (Maldonado-Torres 2007; Quijano 2000). Plus précisément, nous n'avons qu'à penser à la manière dont les histoires, les langues, les produits culturels, les mémoires et les identités des peuples asservis; Yoruba, Congo, Bantou, Mandingue, Bancongo, Ashantis, etc., ont été dilués, homogénéisés et réduits à la catégorie de *Noir*.

Dans cet ordre d'idées, le colonialisme ne réfère qu'à la domination administrative, juridique, politique, militaire et économique exercée par les métropoles espagnoles, hollandaises, portugaises, françaises ou anglaises dans le continent américain. Le colonialisme est aussi, et avant tout, un *régime de véridiction* (Foucault 1979 : 189) objectivé par le biais de structures et pratiques disciplinaires qui se traduisent, elles, en formes concrètes de subjectivité (Castro-Gómez 2005 : 53-64; Fanon 2001 : 217). C'est pourquoi Stuart Hall affirme qu'il faut rejeter la fausse distinction entre « la colonisation en tant que système de gouvernement, de pouvoir et d'exploitation, et la colonisation en tant que système de savoir et de représentation » (Hall 2008 : 366). Néanmoins, le caractère « hétérogène » du fait colonial ne dérive pas uniquement de la violence engendrée par l'*intersectionnalité* de formes de domination/exploitation/représentation<sup>17</sup>, qui se sont imbriquées dans la construction de la modernité et du capitalisme comme système historique. Le terme

---

80.

<sup>17</sup> Né au sein du « black feminism », le concept d'*intersectionnalité* cherche fondamentalement à dépasser les contraintes du féminisme hégémonisé par la perspective des femmes blanches de classe moyenne en problématisant les interactions qui s'établissent entre « classe », « race » et « genre ». Cependant, le concept s'est propagé dans d'autres réflexions théoriques — notamment en ce qui concerne les *cultural studies* et les *postcolonial studies* — et dans un sens plus large, il indique la relation de « co-constitution » des formes de domination culturelle, sexuelle, épistémique, politique, économique, etc. visant à s'écarter des réductionnismes de certaines analyses économicistes de la domination. Voir, à ce sujet, Patricia Purtschert et Katrin Meyer, « Différences, pouvoir, capital : Réflexions critiques sur l'intersectionnalité » In Dorlin, Elsa (éd.), *Sexe, race, classe : Pour une épistémologie de la domination*, pp 127-146, Paris : Presses universitaires de France, 2009. Voir également, Bell Hooks, « Mujeres negras : Dar forma a la teoría feminista » In Bell Hooks *et al*, *Otras inapropiables : Feminismos desde las fronteras*, pp 33-50, Madrid : Traficantes de sueños, 2004.

doit nous renvoyer également à tous ces processus de production, invention, resignification et recreation culturelle et identitaire des communautés imaginées (Anderson, 1993) expérimentés par les peuples issus de la violence coloniale. Partout et pendant plus que cinq siècles où le pouvoir colonial s'affirme, les sujets assujettis, leurs communautés et leurs manifestations populaires ont proposé un éventail de réponses à l'encontre de la violence de catégories, représentations et formes d'exploitation imposées. C'est dans ce contexte de dislocation et de rupture violente d'histoires et de sujets, mais aussi de dynamiques d'invention et de reconstruction du lien social, que le phénomène du marronnage devient une figure allégorique.

Avant d'analyser le phénomène du marronnage et de faire un bilan de *l'état de l'art* des études et des recherches sur le sujet lui-même, il importe d'insérer ce phénomène dans un cadre d'interprétation susceptible de contribuer à l'intelligibilité de leurs *conditions de possibilité*<sup>18</sup>. Pour ce faire, nous aborderons cette dimension à travers la catégorie de *diaspora noire*, qui cherche à rendre compte du filigrane des ancrages et des densités contextuels, dans lesquels les peuples issus de l'expérience de la traite transatlantique et de l'esclavage ont été immergés. Dans un deuxième temps, nous aborderons la polysémie inhérente aux termes qui désignent le phénomène du marronnage le long du continent américain, ainsi que les différentes approches qui tentent de l'analyser. Finalement, lors d'une dernière section, nous chercherons à mettre en perspective les résonances contemporaines du marronnage au sein de deux espaces sociopolitiques divergents — l'Équateur et l'Haïti — dans le but de cartographier les interrelations qui peuvent s'établir entre l'histoire, la mémoire de ce phénomène et le « politique ».

---

<sup>18</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Mexico : Siglo XXI editores, 2010 : 41-42



### 1.1 La diaspora noire

*« La plantation est un des ventres du monde (...). Et pour finir son enfermement a été vaincu. Le lieu était clos, mais la parole qui en est dérivée reste ouverte. C'est une part mesurée de la leçon du monde »*

Édouard Glissant<sup>19</sup>

Comme nous l'avons dit plus haut, nous nous appuyerons sur la notion de *diaspora noire* afin de répondre aux questions sur les conditions de possibilité, sur lesquelles se sont établies les particularités du marronnage. Qu'est-ce qui fait qu'un tel phénomène apparaisse à tel endroit et à tel moment historique? En outre, comme nous le verrons plus loin, la notion de *diaspora noire* constitue un outil épistémique qui nous permettra de prendre une position critique *vis-à-vis* de la littérature scientifique, qui tente d'analyser le phénomène du marronnage.

Au cours des années 1970 et 1980, la notion de diaspora est assidûment utilisée par les sciences sociales pour désigner tout mouvement populationnel ayant subi une dislocation géographique. Il s'ajoute à cela le fait que ces groupes migratoires dussent être caractérisés par une identité ethnique et par un principe communautaire fort, uni et solidaire, maintenu malgré les incidences de l'exil (Bruneau, 1995). Ainsi donc, déplacement, identité, territoire et mémoire configurent les traits distinctifs d'une communauté diasporique. Dans cette perspective, Chivallon nous présente bel et bien une conceptualisation de la notion de diaspora, que l'on peut qualifier de classique :

« [Cette définition de la "diaspora"] s'appuie sur la reconnaissance du maintien, par delà la dispersion d'une identité culturelle, résultat d'une

---

<sup>19</sup> Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, Paris : Gallimard, 1990 : 89.

conscience d'appartenance à un collectif que renforce l'expérience douloureuse du moment historique fondateur. La permanence de ce lien communautaire est redevable de la production de singularités, qui sans déboucher forcément sur le culte des particularismes (...), travaille néanmoins dans le sens d'une continuité historique unificatrice et de la transmission d'une mémoire communautaire jouant sur la dialectique du Nous/Eux » (Chivallon 1997 : 152).

Il est évident que dans la structuration des critères de cette notion classique, l'expérience du peuple juif a joué un rôle archétypal<sup>20</sup> : un peuple dispersé qui conserve une « mémoire » — mythique ou pas — de la « terre d'origine » en dépit des événements dévastateurs, dont les effets tragiques lors de l'Holocauste sont bien connus. Il s'agit d'une histoire qui se nourrit vivement de puissantes ressources sémantiques du récit de l'Exode de l'Ancien Testament — le « peuple élu » assujetti à l'esclavage en « Égypte »; la figure héroïque de Moïse qui guide ce peuple vers la rédemption du « retour » à la Terre promise, donc Israël.

Quoique cette conception du fait diasporique à travers le mythe de l'Exode eût d'importantes résonances et fut l'objet d'appropriations au sein de l'histoire noire des Caraïbes, notamment quant à l'articulation de la perception de l'identité historique au milieu de l'expérience de l'esclavage<sup>21</sup>, elle suscita plusieurs critiques influencées justement par les dimensions culturelles qui traversent les Caraïbes. À ce propos, méritent d'être soulignés les travaux amenés par James Clifford (1994), Stuart Hall (2008a; 2008b) et Paul Gilroy (2003). Ces auteurs démontrent en effet que, vue à travers le prisme des Caraïbes, cette notion classique de diaspora semble trop

<sup>20</sup> À ce sujet, voir notamment, William Safran, « Diasporas in modern societies : myths of homeland and return », In *Diaspora : A Journal of Transnational Studies* (1), 1991 : 83-99.

<sup>21</sup> Pour une analyse des confluences qui peuvent s'établir entre les trajectoires historiques du peuple juif et celles du peuple noir, voir notamment Paul Gilroy, *L'Atlantique noir : Modernité et double conscience*, Cahors : Éditions Kargo, 2003 : 269-291; voir également dans un registre diamétralement opposé, Stuart Hall, « Penser la diaspora : Chez-soi de loin » In Hall, Stuart, *Identités et cultures : Politiques des Cultural Studies*. PP 327-348, Paris : Éditions Amsterdam, 2008 : 330-332.



réductrice pour intégrer des dynamiques sociales qui sont, plutôt, multiples et hétérogènes. C'est ainsi que Clifford a qualifié ce modèle de « centré » (1994 : 305-306) puisqu'il repose sur une conception téléologique et binaire de la racine et de l'identité, alors que les configurations culturelles des Caraïbes profilent des enjeux et des défis qui méritent d'être pensés à travers le mouvement, l'articulation, l'interconnexion et le syncrétisme. Dans ce sens, la notion de *rhizome*, forgée par Deleuze et Guattari, marque une inflexion significative dans la configuration d'une nouvelle manière d'interpréter les faits diasporiques.

« Le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple (...) Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde (...) À l'opposé d'une structure qui se définit par un ensemble de points et de positions, de rapports binaires entre ces points et de relations biunivoques entre ces points, le rhizome n'est fait que des lignes : lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi, ligne de fuite ou de déterritorialisation comme dimension maximale d'après laquelle, en la suivant, la multiplicité se métamorphose en changeant de nature » (Deleuze & Guattari 1980 : 31-32).

Cette figuration d'un ensemble de liens et d'entrecroisements multifocaux est particulièrement latente dans les concepts de « *travelling culture* » de Clifford (1992), de « *créolisation* » et de la « *poétique de la relation* » chez Glissant (1981; 1990) ou, encore, dans l'idée de l'« *Atlantique Noir* » de Gilroy (2003). Ces concepts visent donc à mettre en question l'essentialisme anthropologique de la notion classique de diaspora, qui est traversée par les structures et les contraintes de l'État-nation, de l'ethnicité et du particularisme. À ce sujet Stuart Hall précise que :

« La conception fermée de diaspora repose sur une conception binaire de la différence. Elle se fonde sur la construction d'une frontière exclusive, sur une

conception essentialiste de l'altérité de "l'Autre" et sur une opposition fixe entre le dedans et le dehors. Mais les configurations syncrétisées de l'identité culturelle caribéenne requièrent la notion de *différence* de Derrida — des différences ne fonctionnant ni à travers des frontières binaires et voilées, qui, en définitive, loin de séparer, se dédoublent comme lieux de passage, ni à travers des significations positionnelles et relationnelles, qui ne cessent de glisser dans un spectre sans fin ni commencement » (2008b : 335).

En bref, *diaspora* ne correspondrait donc pas à une dislocation géographique d'une communauté définie par la continuité linéaire et explicite d'une identité, une origine, un territoire, une histoire et une mémoire. Au contraire, les expériences des formations sociales des Caraïbes nous renvoient à un ensemble de processus complexes, où sujets et histoires hétérogènes et discontinus, voire contradictoires, ont été assujettis aux processus de dislocation (géographique, historique et existentielle), d'assimilation, de violence, de recreation, d'intégration, de résistance et d'adaptation. Ainsi donc, une communauté diasporique sera la reconfiguration de formes audacieuses, créatives et stratégiques de négociation de l'identité, de la culture et de la mémoire (Hall 2008a ; 2008b ; 2010).

En conséquence, deux aspects découlent de cette conceptualisation : d'une part, la diaspora est étroitement reliée aux processus de dislocation et de rupture violente de sujets et d'histoires. Ici, c'est la traite transatlantique et l'esclavage qui constituent le socle des expériences diasporiques, plutôt que l'identité ethnique et culturelle construite par référence à une localisation géographique, ou à un lien de parenté donnée<sup>22</sup>. D'autre part, cette conception est associée à la réunification symbolique, à la recreation du « nous » et à la resignification de l'origine de ce « nous ». Comme l'observe James Clifft, ces expériences diasporiques « commencent par le déracinement et la perte. Elles connaissent l'exil et la peur à

<sup>22</sup> À ce sujet, voir les critiques fustigées par Paul Gilroy à l'encontre du mouvement *afrocentriste* qui, de manière analogue à la notion classique de diaspora, a développé une vision sacralisante des catégories raciales et de l'Afrique à l'écart de l'esclavage et donc, du fait colonial. Paul Gilroy, *L'Atlantique noir : Modernité et double conscience*, Cahors : Éditions Kargo, 2003 : 250-251.



laquelle est exposé celui qui est “en dehors” (...) Mais en même temps, les cultures diasporiques maintiennent la communauté, préservent et redécouvrent sélectivement des traditions, les *personnalisent* et les *adaptent* dans des situations nouvelles, hybrides et souvent antagoniques » (1994 : 317).

Or, quels sont les « marqueurs de réalité »<sup>23</sup> et les « expériences vécues » par les peuples de cette diaspora qui démontrent empiriquement les dynamiques de la *non-pureté* et de l'hybridation; les articulations hétérogènes de productions *transculturelles*<sup>24</sup>, ainsi que la confluence de multiples origines? Les registres qui contiennent et amalgament ces éléments sont, en effet, très bigarrés et relèvent d'une polyphonie expérientielle qui, dans le cas des Caraïbes, se cristallise dans la complexité des phénomènes communautaires — marrons, *palenques* ou *quilombos* —, linguistiques — créole, pidgin, patois, etc. —, musicaux — rumba, wawanco, reggae, afrobeat, trova, salsa, sexteto, etc. — et religieux — vaudou, santeria, candomblé, rastafarisme, etc. —, entre autres. Alors qu'il existe, cependant, une tendance répandue au sein de certaines recherches qui consiste à chercher les traces pures de l'africanité dans ces phénomènes, ce que le concept de *diaspora* nous suggère c'est de comprendre le filigrane des différentes articulations et/ou syncrétismes qu'y sont imbriqués. Il n'est pas question ici de réfuter la présence ni le rôle joué par les éléments africains dans le développement des configurations culturelles des Caraïbes, mais il faudrait toutefois reconnaître que l'*africanité* n'est pas la seule référence de ces formations sociales, puisque s'y sont également incorporés les legs obliés tant des cultures colonisatrices que des migrations musulmanes, chinoises ou hindoues.

<sup>23</sup> Ce concept est notamment développé par le sociologue Robin Cohen lors d'une lecture critique de la notion de « diaspora culturelle » proposée par Paul Gilroy. À ce sujet, voir, Christine Chivallon, « La diaspora noire des Amériques : Réflexions sur le modèle de l'*hybridité* de Paul Gilroy », *L'homme*. (161), 2002a : 68-69.

<sup>24</sup> Ce concept est notamment introduit par Fernando Ortiz pour faire référence aux différents syncrétismes que se sont articulés au sein de la formation sociale cubaine. Voir à ce sujet, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid : Ediciones Cátedra, 2002.



Le marronnage est certainement une de ces expériences qui configurent le champ historique et géoculturel de la diaspora noire sur le continent américain. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, le marronnage a été un phénomène assez répandu dans les colonies du « Nouveau Monde » à partir duquel les populations noires ont imaginé de nouveaux horizons sociaux, politiques et culturels en marge de la société esclavagiste. C'est pourquoi la fuite et l'étalement des sociétés marronnes ont été considérés comme un des actes politiques les plus importants des esclaves. Bien que le marronnage puisse être envisagé comme un phénomène généralisé à travers le continent, il renvoie à différents termes pour désigner le même phénomène, mais aussi à différentes approches pour l'analyser selon les lieux et les acteurs concernés.

## 1.2 Le marronnage et la polysémie expérientielle de la diaspora noire

*« ... Un vaste concert de pleurs, convulsifs, exaspérés, pleurs collectifs pareils à un ululement de bêtes traquées, s'éleva de la négraille (...) Mais déjà, de tous côtés, des ombres s'enfonçaient dans la nuit (...) La brousse se refermait sur des hommes qui remontaient le cours de l'histoire... »*

Alejandro Carpentier<sup>25</sup>

Francis Dupuy et Rafael Lucas nous rappellent que l'anniversaire de la première abolition officielle en 1994 et celui des cent cinquantenaires de l'abolition définitive de l'esclavage en 1998, ont mis l'accent sur la rhétorique de l'abolitionnisme-libérateur, en passant sous silence le processus révolutionnaire déclenché en 1791 par les esclaves d'Haïti, ainsi que les révoltes marronnes sur le continent (2002). Ce silence laisse entrevoir de quelle manière les esclaves, en tant

<sup>25</sup> Alejandro Carpentier, *Le Siècle des lumières*, France : Gallimard, 1962 : 426-427.

que sujets de l'histoire, sont précipités dans l'oubli et dans l'ombre. Quoique les Noirs vivent l'histoire, ils semblent invisibles à celle-ci comme condamnés par une incapacité atavique à la faire et à s'octroyer eux-mêmes la libération (Chivallon 2002 : 41; Gordon 2009 : 254). Le marronnage est, toutefois, la preuve intarissable des luttes pour l'existence et la liberté dans lesquelles les esclaves matérialisaient leurs efforts pour réaffirmer leur humanité.

D'après la littérature consultée, il est possible d'affirmer que le marronnage a été un phénomène endémique sur le continent, qui a permis aux évadés de bâtir des communautés syncrétiques avec différents degrés de durée, d'organisation et d'extension. Cependant, l'impact que ce phénomène a eu sur les sociétés coloniales, son itinéraire spatio-temporel et sa réception diffèrent par rapport à leur contexte.

À l'origine le terme « marronnage » provient de l'espagnol *cimarron* et désignait les animaux domestiques redevenus sauvages. Dans le contexte esclavagiste, le terme a été attribué aux esclaves qui s'enfuyaient des fermes, des mines et des plantations vers 1530 (Navarrete 2003; Price 1981; Rodriguez 1979). Dans l'aire coloniale anglophone, les vocables *maroon* et celui de *runaway* sont d'utilisation courante en Jamaïque. Le premier réfère aux sociétés marronnes en dehors de la société coloniale, tandis que *runaway* renvoie à l'acte d'évasion ou de fuite de la même façon que l'expression *fugitive slave* aux États-Unis. Dans le milieu créole des Guyanais et des Haïtiens ont été adopté le terme *nèg mawon* (Nègre marron) ou *busi nenge*. Les termes pour désigner les bastions des esclaves fugitifs sont également très divers : à Cuba et en Colombie ils sont connus sous le nom de *Palenques*, au Brésil ils sont appelés *Quilombos*, *Calhambolas*, *Mocambos* ou *Mambises*. Au Venezuela *Cumbes*, au Pérou et en Équateur sont associés aux termes *rochelas* et *ladeiras* tandis qu'en Haïti ils ont adopté le nom de *Dokko* (Lucas 2002 : 14; Béchacq 2006 : 206).



Les vocables « marron » et « marronnage » renvoient, en outre, à des approches différentes étant donné qu'une distinction analytique s'applique selon les actions de résistance des esclaves. En premier lieu, ils soulignent les « résistances quotidiennes » des esclaves à l'intérieur du système esclavagiste, qui peuvent être conçues comme « actes de marronnage » sans faire référence à l'évasion elle-même : la diminution du rythme de travail et l'absentéisme étaient des moyens de faire corriger les attitudes et les abus des maîtres, il en va de même pour les suicides, les empoisonnements, les avortements ou les infanticides dans les plantations ou dans les mines (Navarrete 2003 : 22; Gilroy 2003 : 97-100). D'autre part, on établit une distinction entre le « petit marronnage » et le « grand marronnage ». Le petit marronnage réfère tant aux pratiques qui permettent d'élargir la mobilité individuelle — visites entre esclaves, réunions nocturnes ou la présence prolongée en ville — qu'à la désertion temporelle des plantations pour négocier avec les maîtres de meilleures conditions de vie (Béchacq 2006 : 205; Navarrete 2001a : 90). Le grand marronnage concerne les actions destinées à fonder des communautés marronnes (*palenques* ou *quilombos*) hors du contrôle colonial dans des lieux éloignés et inaccessibles (les collines, les montagnes ou la forêt).

Les *palenques* — pour utiliser le terme hispanophone — ont été plus fréquemment réprimés par les autorités coloniales à travers des punitions et des expéditions militaires. C'est ainsi qu'une série d'édits, d'ordonnances et de cédules furent expédiés afin d'établir un corps juridique cohérent permettant de contrôler les soulèvements, les rebellions et le marronnage de la population esclave<sup>26</sup>. Néanmoins,

<sup>26</sup> La couronne espagnole, par exemple, a produit plusieurs *codes noirs* dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle en adaptant le *code noir* français de 1685 et en incorporant l'ancienne législation esclavagiste espagnole. Voir à ce sujet, Manuel Lucerna Samolral, *Los códigos negros de la América*, Madrid : UNESCO-Universidad de Alcalá, 1996 : 279-284. Citons comme exemple le *Code Noir* français de Louis XIV de 1685 : « ART. 38 — L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lys sur une épaule; s'il récidive un autre mois à compter pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé, et il sera marqué d'une fleur de lys



il existe des exceptions comme la Jamaïque, le Suriname et la Guyane où les marrons ont contraint les administrateurs coloniaux à signer des traités qui ont reconnu l'autonomie et les territoires de ces communautés (Barthélémy 1997; Lucas 2002). Dans le cas de Cuba et de la République Dominicaine, les communautés marronnes finirent par s'intégrer ou par déclencher les guerres des mouvements indépendantistes comme ce fut le cas pour Haïti<sup>27</sup> (Bellegarde-Smith 2004). En ce qui concerne les communautés marronnes qui ont construit des sociétés autonomes et structurées sur la base des expressions sociales, culturelles et économiques syncrétiques, dans des contextes plus ou moins pacifiques ; le *Quilombo dos Palmares* (Brésil) (Boaventura 2000 : 341; Hunold 2007 : 639-643) et *San Basilio de Palenque* (Colombie) sont des paradigmes dans l'historiographie sur le sujet (Dupuis et Lucas 2002; Navarrete 2003, 2008). Nous y reviendrons au prochain chapitre.

Il est à noter, par ailleurs, qu'aux facteurs géographiques de certains pays — par exemple le Brésil, Colombie ou Suriname — ainsi qu'aux rapports démographiques entre populations noires et colons (comme ce fut le cas en Jamaïque) qui ont favorisé le marronnage, doivent s'ajouter les conflits intérieurs et extérieurs aux régimes coloniaux. D'une part, le traité luso-espagnol de Tordesillas de juin 1494 qui, en définissant les possessions des terres du « Nouveau Monde », a provoqué l'insatisfaction des autres puissances impériales, notamment de la France, de l'Angleterre et de la Hollande qui prétendaient à l'expansion coloniale. Comme le souligne Rafael Lucas, c'est dans ce contexte que s'inscrivent l'invasion hollandaise du nord-est du Brésil de 1624 à 1654 et l'occupation anglaise de la Jamaïque de 1655 à 1660 (Lucas 2002 : 18-20). Ces guerres inter-impériales ont constitué un contexte

---

*sur l'autre épaule; et, la troisième fois, il sera puni de mort* » (Glissant 2012 : 15).

<sup>27</sup> Cependant, il faudrait noter que malgré la participation active des communautés noires dans les guerres d'indépendance, elles devront attendre plusieurs années pour avoir la ratification de l'abolition de l'esclavage (Andebeng 2005 : 216). Dans le cas de la Colombie, par exemple, l'abolition de l'esclavage n'a pas été effectuée une fois déclarée l'indépendance de l'Espagne (1810-1820). C'est le 21 mai 1851 — 40 ans après du déclenchement des guerres d'indépendance — que le président Jose Hilario López adopte la loi de manumission (Restrepo 2006 : 293-294).

propice au marronnage. Dans le contexte brésilien, les esclaves joignaient les Hollandais sous promesse de la manumission tandis que d'autres fuyaient massivement au *Quilombo dos palmares*. Dans le cas jamaïcain, les noirs ont été aussi partagés entre le marronnage et la collaboration avec l'envahisseur (Leal 1998 : 154). D'autre part, il faudrait souligner l'importance de l'image d'Haïti comme république indépendante noire, qui a interpellé autant les esclaves du continent que les maîtres coloniaux pendant le XIXe siècle. Cette image a été utilisée par les élites de la *société servile* comme une menace, tandis que pour des populations asservies l'indépendance haïtienne représentait un modèle d'alternative politique face à l'esclavage, qui a mobilisé plusieurs révoltes et complots d'esclaves dans les Caraïbes et en Amérique latine (Lucas 2002 : 20; Andebeng 2005 : 216; Wade 2008 : 120).

Or, certaines analyses historiographiques ainsi qu'anthropologiques relatives au marronnage posent, à notre avis, quelques problèmes. D'abord, la réduction du phénomène au seul acte d'évasion, sans approfondir les arêtes politiques, culturelles et épistémiques qui entourent le marronnage, est une analyse répandue dans ces études. Cependant, comme l'observe Barthélémy, l'élément fondateur d'une réaction de marronnage est indéniablement l'oppression. Mais une fois rejetée par l'acte de fuir, le marronnage ouvre une « période d'apprentissage de la liberté et de l'invention d'un nouveau mode de vie, en rupture totale avec celui de l'oppresseur » (Barthélémy 1997 : 854). Dès lors, il paraît plus pertinent d'appréhender le marronnage comme un acte de résistance créatrice, une preuve « d'héroïque créativité, pour réélaborer douloureusement de nouveaux modes de sentir, de penser et d'agir » (Depestre 1980 : 90, cité par Béchacq 2006 : 220).

Compte tenu de ce qui précède, une autre propension qu'ont ces études sur le marronnage consiste à analyser les manifestations de résistance des esclaves comme des tentatives pour reconstruire le monde africain perdu. Ainsi donc, l'Afrique devient



l'origine fondamentale et le point de référence des formations sociales du marronnage (Navarrete 2003 : 21-34; Wade 2008 : 132-133). Ce type d'analyse a pourtant été fortement critiquée essentiellement pour ses incongruités : d'une part, cette lecture des systèmes marrons est supportée par une image d'une Afrique historiquement et culturellement homogène. De ce fait, il existe le risque de perdre de vue l'épaisseur historique et la complexité de ce que l'Afrique est aujourd'hui, ainsi que leurs distances géopolitiques par rapport aux Caraïbes et à l'Amérique latine. Il s'ensuit que la vision des *Noirs* — originalement venus de cette « Afrique » et instigateurs par la suite des actes de marronnage — repose sur la conception d'un groupe homogène et cohérent, lié par une identité et une culture essentiellement homogène. En conséquence, il s'agit donc d'une approche qui, *grosso modo*, sous-estime les différentes dynamiques de production *transculturelle*, sociale et politique qui ont eu lieu dans le contexte de la *diaspora noire*, où l'enjeu est principalement de concevoir l'identité et le social comme une production et un devenir étroitement liée aux questions du pouvoir. En d'autres termes, il s'agit surtout de « penser » le marronnage comme un amalgame de reconfigurations et de positionnements des forces sociales intégrant l'univers contingent du politique au sein du contexte colonial (Gilroy 2003; Hall 1992, 2008, 2008a; Lao-Montes 2007; Rufer 2006).

Conséquemment, nous insistons sur l'idée de prendre en considération que l'esclavage et la déportation ont été les seuls dénominateurs communs des Africains — les socles de l'expérience diasporique noire d'après Paul Gilroy (2003 : 67-104) — et que les histoires, les langues, les produits culturels, les mémoires et les identités des peuples asservis sont des constellations discontinues et parfois contradictoires. De ce point de vue, à chaque communauté marronne correspondra une construction sociale et culturelle particulière où se sont synchrétisées des éléments africains (au pluriel), mais aussi des emprunts aux cultures euro-américaines et autochtones (Touam Bona 2005 : 179-186). Sous cet angle peut-on voir les *palenques* ou les

*quilombos* comme des lieux où de nouvelles cultures noires ont surgi (Wade 2008 : 133) ou, autrement dit, chaque regroupement marron « loin de revenir vers d'anciennes racines africaines, se serait au contraire affirmé comme processus d'élaboration d'une culture neuve, quasi marronne, comme mis en cohérence de forces, de pulsions et d'instinct de survie, plutôt que de régression vers des traditions figées » (Barthélémy 1997 : 855). D'où la nécessité de « penser » le marronnage comme étant un phénomène ancré dans des processus plus larges liés à la *diaspora noire*.

Finalement, en essayant de synthétiser les lieux communs de la littérature consultée, il est possible d'établir quelques caractéristiques des systèmes marrons (Barthélémy 1997 : 856) : a) Inaccessibilité : pour se protéger en se réfugiant, b) adaptation au milieu, c) dimension collective de la survie (dans certains cas de la Colombie, de Panama et du Brésil, les *bordjs* marrons servront de refuge aux soldats déserteurs ou aux Amérindiens) (Touam Bona 2005 : 186; Mosquera *et al.* 2002 : 19). d) Tactiques de guérilla pour se défendre : ceci implique de prendre en considération le caractère errant ou nomade de certaines communautés. e) Pratiques religieuses choisies ou développées en fonction de ses impératifs : ce qui est, entre autres, le cas du Vaudou, le Candomblé, la Santeria (Béchacq 2006a : 72; Touam Bona 2005 : 185; Bellegarde-Smit 2004 : 26-41). f) Établissement final de rapports de limitation et de complémentarité avec l'agresseur : pactes d'autonomie totale ou pactes d'autonomie sous condition de collaboration avec les autorités coloniales (Leal 1998 : 154).

### 1.3 Vers une cartographie des articulations contemporaines du marronnage :

#### Deux études de cas

Lors d'une dissertation sur les émigrations caribéennes de l'après-guerre en



Grande-Bretagne, l'événement multiracial et le concept de diaspora, Stuart Hall affirmait qu'« il s'agit donc moins de savoir ce que nos traditions font de nous que ce que nous faisons de nos traditions » (2008b : 346). Peut-être que cette assertion traverse avec justesse l'ensemble de ce mémoire. Car, comme nous l'avons précisé dans l'introduction de ce travail, ce qui nous intéresse — au moins dans un premier degré — c'est d'enquêter sur les résonances contemporaines du marronnage dans le contexte *politique* colombien, notamment en ce qui concerne le positionnement des communautés noires comme acteur politique. Mais avant d'aborder le problème des interactions entre le phénomène du marronnage et la *scène nationale de représentation du politique*<sup>28</sup> en Colombie, il nous est paru propice de faire un exercice de politique comparée passant rapidement en revue les cas de l'Équateur et d'Haïti dans le but de cartographier les rapports qui s'établissent entre marronnage et « politique » au sein de ces deux contextes divergents. Pour ce faire, nous nous pencherons sur les travaux de Catherine Walsh et d'Edizon León à propos de l'Équateur et sur celui de Dimitri Béchacq au sujet de l'Haïti. Notre objectif n'est pas de reproduire leurs arguments *in extenso*, mais plutôt de délimiter la façon dont ces analyses nous aident à approfondir notre problématique.

### 1.3.1 Équateur : la « pensée marronne » et la diaspora afro-andine

Dans un registre et dans un contexte différent des Caraïbes, les travaux de Catherine Walsh et Edizon León soulignent l'émergence et le renforcement des processus organisationnels de la diaspora afro-andine par rapport à la production et à la validation des connaissances noires en Équateur. Un processus où le marronnage est particulièrement substantiel.

<sup>28</sup> André Corten, « Discurso e Representação do Politico ». In Indursky, F; Londo Ferreira, M.C (eds.), *O multiplo territorio da análise do discurso*. pp 37-52. Porto Alegre : Editora Sagra Luzzatto 1999.

À la différence de la société haïtienne, où la population noire est une majorité indiscutable, les « Noirs » en Équateur représentent uniquement 7,2 % de la population selon le recensement de 2010. Ces populations sont établies dans des territoires géographiquement divers : la côte nord de la province d'Esmeraldas et la vallée inter-andine de Chota, incluant la Cuenca de Mira, les vallées de Chota et de Salinas dans le centre-nord du pays (provinces d'Imbabura et Carchi)<sup>29</sup>. Selon le récit du chroniqueur Miguel Cabello Balboa, c'est vers 1553 que le Palenque de Sambos aux alentours de la province d'Esmeralda a été fondé sous la direction des marrons Anton et Alonso de Illescas (Landers 2001 : 146-147). Ce *palenque* a été une sorte d'axe qui a articulé des alliances entre les *palenques* du territoire et constitue, aujourd'hui, un paradigme au sein du mouvement *afro-équatorien*.

Quoique les *palenques* et le marronnage sont conçus comme étant le point de départ d'un processus de développement et d'affermissement des identités et des actions collectives des mouvements noirs en général, leur dispersion et circulation discursives en tant qu'axes des dynamiques organisationnelles sont bien récentes. En Équateur, jusqu'aux années soixante-dix, les luttes sociales des noirs et des indigènes ont été associées à la problématique de la terre, à la lutte de classe et aux mouvements paysans et syndicaux sans établir explicitement de revendications autour de la question raciale et culturelle (Walsh *et al* 2004 : 233). C'est au long des années quatre-vingt et plus particulièrement à partir des réformes constitutives des années quatre-vingt-dix qu'est mis l'accent sur l'aspect ethno-culturelle. De fait, après 170 ans de vie républicaine, les peuples noirs sont reconnus comme citoyens et comme sujets de droits collectifs pour la première fois dans la constitution politique de l'Équateur en 1998<sup>30</sup>. Ces droits sont ratifiés par la constitution de Montecristi en 2008<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> À ce sujet voir: <http://www.inec.gov.ec/estadisticas/>

<sup>30</sup> Voir les Articles : 1 et 85. (Presidencia de la Republica del Ecuador, 1998).

<sup>31</sup> Voir les Articles : 56, 57, 58 et 60. (Presidencia de la Republica del Ecuador, 2008).



Toutefois, en paraphrasant Fanon, le traitement de non-existence des fils et des nations de la diaspora africaine est un problème qui est loin d'être récent, mais encore visible aujourd'hui sous plusieurs aspects. Dans les stratégies multiculturelles d'État persiste la tendance à homologuer ou plutôt à subordonner les droits des communautés noires à ceux des indigènes, sans faire référence à leurs connaissances ancestrales ou à leurs différences *vis-à-vis* des indigènes. Bien que les communautés indigènes et les communautés noires aient fait des alliances stratégiques pour viabiliser auprès de l'État des processus de reconnaissance des territoires et des autonomies, cette stratégie implique l'obligation des identités noires à s'adapter aux identités indigènes et par là, elle contribue à la méconnaissance des formes particulières d'organisation, d'économie et de société des communautés noires (Wade 2008 : 129). En outre, cette subordination en matière de droits dévoile un discours hégémonique de la notion des Andes qui réfère d'abord et avant tout à l'indigène et au métis (Walsh 2004 : 341).

Dans ce contexte, le marronnage est conçu comme un outil et une stratégie indispensable pour resignifier et revaloriser les connaissances noires de l'Équateur. Il s'agit de souligner la dimension épistémique et créatrice du marronnage. En ce sens, le concept « pensée marronne » reflète le travail de construction et de renforcement des pratiques et des épistémologies de questionnement, de résistance, d'humanisation et de libération (Walsh 2004 : 339; León 2006 : 161-163). D'après cette perspective, la « pensée marronne » se pose comme étant une alternative face à la « colonialité de l'être » engendré par la modernité, c'est-à-dire, face à la violation du sens de l'altérité humaine elle-même et, par là, à la dévalorisation du savoir et à l'être qui produit ce savoir. Autrement dit, « la colonialité de l'être » désigne la zone du non-être où les noirs — mais aussi les indigènes — sont la référence paradigmatique de l'inhumanité et de la des-historisation dans la modernité (Maldonado-Torres 2007). Le marronnage dans ce cadre d'interprétation est alors compris comme une action affirmative de

projection ontologique et épistémique des peuples asservis.

À ce sujet, Walsh affirme que dans ce processus le marronnage « ne fait pas référence à quelque chose de fugitif, mais bien à leur sens vécu : c'est-à-dire, à la récupération et à la reconstruction de l'existence et de la liberté dans le présent, mais en conversant avec les ancêtres. [Le marronnage] désigne une pensée subversive étant donné qu'il ne rivalise pas seulement avec l'esclavage et le colonialisme du passé, mais aussi avec la colonialité du présent qui continue à nier l'existence et la liberté des peuples de la région » (Walsh 2004 : 339).

Bien que le concept « pensée marronne » dans les travaux de León et de Walsh nous semble trop large et abstrait, il est intéressant de voir comment le mouvement afro-équatorien construit le sens pratique de cette notion du marronnage. Par rapport au sujet de l'organisation territoriale, de l'administration des circonscriptions et de gouvernement autonome reconnu par la constitution de l'Équateur par exemple, les communautés décrivent leur interprétation autour d'une conception renouvelée du *palenque* :

« Les Palenques sont des institutions sociopolitiques et culturelles, ils sont conformés par un ensemble de communautés afro-équatoriennes qui possèdent un territoire collectif et, dans leur intérieur, ils sont régis par des systèmes ancestraux de droit, de valeurs et de pratiques sociales, culturelles, spirituelles, administratives et politiques » (Proceso de Comunidades Negras del Ecuador, 1999).

### 1.3.2 Haïti : Pratiques de résistance et représentations présentes du politique

Dans un article remarquable, Dimitri Béchacq (2006) mettait en évidence la manière dont le marronnage a été instrumentalisé politiquement en Haïti. Les



analyses de Béchacq réarticulent les divers usages du marronnage dans le paysage sociopolitique au cours du XIXe siècle haïtien (1804-1915), dans le contexte de l'idéologie *noiriste* déployé principalement par François Duvalier (1957-1971), ainsi que les résonances contemporaines autour de la statue du *marron inconnu*. Ce parcours des représentations est mis en contraste par des représentations populaires qui interrogent les usages officiels du marronnage.

Après avoir rappelé le contexte sociohistorique d'Haïti depuis 1804, Béchacq constate que la « fuite » a été intégrée par les populations comme une pratique alternative face à la coercition, dont les représentations conservent le sens premier du marronnage dans un contexte politique et social qui n'est plus celui des plantations et de l'esclavage, notamment lors de l'invasion américaine de 1915 à 1934. Dans ce contexte sociopolitique, la participation active des mouvements de contestation paysans haïtiens — surnommés *Cacos* — sont souvent associées aux pratiques et au passé des marrons. De la même façon, la continuité historique du marronnage dans la société haïtienne peut être dévoilée dans les rapports conflictuels entre les gouvernements de Port-au-Prince et la population marginalisée du *peyi andeyo* (pays en dehors) (Barthélémy 1997). À cet égard, Béchacq affirme que devant « la permanence d'un contexte sociopolitique conflictuel, les pratiques de résistance, dont l'origine remonte à l'époque esclavagiste, se trouvent couramment mobilisées et retravaillées pour éviter ou contrecarrer l'agresseur » (2006 : 210). Dans ce sens, l'auteur se demande si dans le contexte haïtien il est valable d'utiliser le terme marronnage pour désigner tout phénomène similaire pratiqué après 1804, c'est-à-dire, de l'utiliser comme catégorie d'analyse. Sans doute, il s'agit donc de déterminer comment les usages contemporains du passé sont mobilisés. À ce propos, l'auteur distingue deux orientations à travers lesquelles il est possible de retracer les différents usages du marronnage.

La première direction concerne la mémoire collective en tant qu'archétype d'un comportement transmis qui est disponible et mobilisable par les populations qui possèdent une telle mémoire (Béchacq 2006 : 209-210). De sorte qu'au lieu de concevoir le marronnage comme un phénomène contraint dans un contexte historique déterminé — en l'occurrence, qui ne peut pas exister au-delà du système esclavagiste —, il doit être interprété, préférablement, comme un *savoir-faire* duquel disposent les populations contemporaines. Autrement dit, le marronnage n'est dorénavant plus un phénomène circonscrit à une époque parfaitement délimitée, mais il serait plutôt une compétence sociale qui transcende les frontières de l'histoire pour interpellier les populations qu'il concerne comme étant « l'écho profond d'une expérience ancienne » (Béchacq 2006 : 209).

La deuxième orientation vise à déterminer le lieu du marronnage dans la mémoire officielle. Dans ce sens, l'historiographie haïtienne, notamment influencée par l'historiographie européenne du XIX<sup>e</sup> siècle, a donné priorité aux pères fondateurs — Toussaint Louverture, Dessalines, Christophe et Pétion — et à la construction d'une mémoire unifiée, cohérente et continue au détriment du rôle des *nègs mawons* et du marronnage dans le processus révolutionnaire et de l'indépendance de 1804 (Bellegarde-Smith 2004). De telle sorte que l'on peut observer que « marronnage et mouvements populaires partagent le même sort historiographique : leur rôle effectif en tant qu'acteurs politiques est amoindri, voire passé sous silence, ou détourné au profit d'une histoire des grands hommes » (Béchacq 2006 : 214). Cependant, à partir de l'invasion américaine en 1915 l'historiographie et les discours qui constituent la « nation » amorcent un tournant profond.

L'échec de la politique de 1915 et l'avènement du mouvement indigéniste ouvrent une période de revalorisation de la culture populaire, du vaudou et de leur



importance dans l'histoire d'Haïti. Cette redéfinition de l'image de la nation haïtienne à travers le « populaire » rejoint le populisme du mouvement « noiriste » dirigé par François Duvalier<sup>32</sup>. C'est ainsi que le marronnage se trouve au milieu des nécessités politiques du présent et des représentations construites du passé, ou, en d'autres termes, le marronnage intégrait désormais un processus d'« instrumentalisation des signes destinés à conformer une représentation du corps social » (Béchacq 2006 : 211-212). Ainsi, la statue du *marron inconnu* serait une sorte d'aboutissement du parcours du marronnage dans la mémoire officielle édifiée par l'idéologie noiriste. Néanmoins, cette matérialisation du marronnage renvoie à une représentation spécifique du corps social où la collectivité est pensée de façon homogène et indivisible (Béchacq 2006 : 224). De plus, le statut d'« immortalité » qu'accorde un tel monument au marronnage devient une valeur prescriptive de son devenir : si le marronnage appartient désormais au passé, « il ne s'inscrit cependant plus dans une temporalité humaine » (Béchacq 2006 : 226), il devient un mythe fondateur désincarné, atemporel et essentialiste.

Béchacq nous suggère alors de contraster les différents registres mémoriels où le marronnage a été mobilisé pour apprécier les manières dont il intègre les dimensions contemporaines des relations sociales et politiques. Il s'agirait donc de faire un parallèle entre différentes formes mémorielles : entre les mémoires collectives des pratiques de résistance expérimentées sur la longue durée par les

---

<sup>32</sup> Élu président d'Haïti le 22 septembre de 1957, Duvalier impose un régime dictatorial pendant trois décennies — Duvalier père (1957-1971) et fils (1971-1986). Une période considérée par les historiens comme la plus obscure de l'histoire contemporaine d'Haïti et une des dictatures les plus sanglantes de l'hémisphère occidental (Bellegarde-Smith 2004 : 127-148). Leurs connaissances de la culture populaire et du vaudou leur ont donné une popularité remarquable à l'époque, notamment à travers les articulations idéologiques du mouvement « noiriste » dont Duvalier père est le fondateur. Ce mouvement revendique en particulier le vaudou comme l'authentique religion haïtienne qui forge l'intersection entre les Noirs d'Afrique et les Noirs du « Nouveau Monde », l'intérêt pour la culture africaine ainsi qu'une alliance politique avec la classe noire moyenne dans le but d'évincer l'élite mulâtre au pouvoir. Voir au sujet du mouvement « noiriste », David Nicholls, « Idéologie et mouvements politiques en Haïti, 1915-1946 », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* (30), 1975 : 654-679.

communautés noires et les représentations qui rendent visibles ces expériences en fonction d'intérêts politiques et idéologiques conjoncturels. Il reste cependant à déterminer si les narrations ou les représentations du marronnage qui circulent au sein de ces deux niveaux peuvent s'affecter, se superposer, se compléter ou s'ignorer, puisque les deux niveaux que Béchacq propose cohabitent dans un espace social dynamique, conflictuel et disloqué.



## CHAPITRE II

### LE PARCOURS DU MARRONNAGE EN COLOMBIE, SAN BASILIO DE PALENQUE ET LA « QUESTION ETHNIQUE »

*« Quiero contarle, mi hermano, un pedacito de la historia negra, de la historia nuestra, caballero y dice así :*

*...En los años 1600, cuando el tirano mandó, las calles de Cartagena aquella historia vivió.*

*...Cuando aquí llegaban esos negreros, africanos en cadenas, besaban mi tierra esclavitud perpetua...! »*

Joe Arroyo<sup>33</sup>

Dans ce qui précède, nous avons insisté sur le fait que le marronnage était un phénomène endémique lors de la période coloniale, mais intrinsèquement hétérogène et hybride puisque leurs acteurs et leurs contextes relèvent d'une multiplicité d'origines, histoires, mémoires et identités qui s'articulent de manière contingente. Nous avons également abordé deux angles de lecture permettant de tracer la relation entre marronnage et politique dans la contemporanéité équatorienne et haïtienne. D'une part, les travaux de León et Walsh nous aident à voir comment une « intellectualisation » du marronnage peut se circonscrire dans la construction et l'articulation de discours, pratiques et dynamiques d'un projet politique concret

---

<sup>33</sup> « Je voudrais te raconter, mon frère, un bout de l'histoire noire, notre histoire qui dit ça : dans les années 1600, lorsqu'un tyran commandait, les rues de Carthagène ont vécu cette histoire ... Quand ces négriers arrivaient ici, les Africains enchaînés embrassaient ma terre; esclavage à perpétuité! ». Chanson populaire colombienne (salsa). Joe Arroyo, « Rebelión », In Joe Arroyo y la Verdad, *Musa Original*. Colombie : Label Discos Fuentes, 1986, piste No 2. Pour une analyse du discours de cette chanson voir Mark Q. Sawyer, Du Bois' Double Consciousness versus Latin American Exceptionalism: Joe Arroyo, Salsa and Negritude. *Souls* (7) : 88-98, 2005.

comme c'est le cas du mouvement *afro-équatorien* qui se trouva, par ailleurs, au milieu d'une conjoncture politique-juridique qui amalgame des stratégies multiculturelles de l'État Équatorien. D'autre part, Béchacq nous suggère d'observer dans quelle mesure le marronnage s'insère dans une volonté politique visant la modification de l'histoire officielle et de la même façon, de nous demander comment l'imaginaire marron interpelle les expériences concrètes des populations concernées par cette histoire revisitée (Béchacq 2006 : 221).

Or, ces approches ne configurent pas tant des îlots analytiques éloignés qu'un archipel de catégories d'analyse structurées dans une problématique plus étendue. Autrement dit, volonté politique, histoire officielle, connaissance experte et imaginaires sociaux conforment un ensemble d'éléments concurrents qui cohabitent dans un espace socio-politique. Comme nous le verrons plus loin, il est question d'analyser comment le marronnage peut être évoqué, mobilisé, instrumentalisé ou intégré simultanément par ces éléments dans une conjoncture spécifique, en l'occurrence dans la contemporanéité politique de la Colombie.

Dans cet ordre d'idées, l'intention du présent chapitre est de donner, dans un premier temps, une vue d'ensemble du parcours du marronnage en Colombie du XVI au XVIII siècle d'après une perspective historique. Cette partie de l'analyse nous permettra d'évaluer tant l'ampleur que la dispersion du phénomène dans le territoire colombien. Les données qui dérivent de cette cartographie historique nous permettrons, en second lieu, de formuler quelques hypothèses en ce qui concerne les articulations sédimentées entre le phénomène du marronnage et la *scène nationale de représentation du politique*<sup>34</sup> en Colombie à partir des années 90.

---

<sup>34</sup> André Corten, « Discurso e Representação do Politico ». In Indursky, F; Londo Ferreira, M.C (eds.), *O multiplo territorio da análise do discurso*. pp 37-52. Porto Alegre : Editora Sagra Luzzatto 1999.



## 2.1 Le marronnage au cœur de la Nouvelle Grenade : siècles XVIe-XIXe

La chute démographique de la population aborigène due aux effets de la guerre, des épidémies et du travail forcé aurait empêché l'exploitation des gisements aurifères découverts par les Espagnols dans la région atlantique de la Nouvelle Grenade entre 1580 et 1592. Les Portugais possédaient alors de vastes territoires le long des côtes occidentales de l'Afrique, monopolisant le trafic de main-d'oeuvre esclave ainsi que la propriété d'une considérable flotte de navires négriers (Maya 1998 : 11-13). Dans ces circonstances, l'unification de la péninsule ibérique en 1580, sous la direction du roi espagnol Philippe II, constitua l'événement qui permit un renouvellement assidu de la main-d'oeuvre autorisant les Portugais transporter en Amérique hispanique de 3.000 à 4.000 esclaves par an entre 1595 et 1640 (Ruiz 2002 : 20-22; Maya 1998 : 16). Quoique la contrebande d'esclaves rende difficile à calculer leur nombre exact, ils seraient selon les estimations 169.371 esclaves à avoir été déportés en Amérique hispanique de 1595 à 1640. De 1640 à 1736, ils seraient 49.864 à avoir transité par le port de Carthagène, sans compter l'envergure de la contrebande hollandaise qui monopolisait l'activité lors de cette période (Gutiérrez 1987 : 190-192; Maya 1998 : 28)<sup>35</sup>. C'est ainsi que Carthagène des Indes configura le point d'intersection de la traite négrière transatlantique et du transfert des esclaves vers l'intérieur du Nouveau Royaume de Grenade — Équateur et Pérou. Selon Gutiérrez, il n'est donc pas exagéré d'affirmer que, pendant au moins trois siècles, on comptait six esclaves par habitant dans la province de Carthagène et que, dans la ville, les Noirs étaient jusqu'à deux fois plus nombreux que ses habitants blancs

<sup>35</sup> Ces chiffres sont le résultat d'un croisement de données de diverses sources documentaires, à savoir : les archives générales des Indes de Séville, l'archive historique nationale de Madrid, des récits de chroniqueurs analysés, entre autres, par une série d'historiens experts dans le domaine. À ce sujet, voir : Ildefonso Gutiérrez Azopardo, *El comercio y mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533-1850)*, *Quinto Centenario* (12) : 187-210, 1987; Adriana Maya, « Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810 ». In Adriana Maya (Ed), *Los afrocolombianos : Geografía humana de Colombia Tomo VI*. pp 9-52. Bogota : Instituto Colombiano de Cultura Hipánica. 1998; Julián Ruiz Rivera, *Los portugueses y la trata negrera en Cartagena de Indias*. *Temas Americanistas* (15) : 19-41, 2002.

(1987 : 192).

Les sources documentaires que nous avons consultées attestent, à leur tour, une cartographie prolifique et dynamique des communautés marronnes ainsi que des soulèvements d'esclaves au sein du royaume espagnol de la Nouvelle Grenade entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. La plupart de ces documents mettent l'accent sur les harcèlements des milices organisées par les autorités coloniales, dans le but d'anéantir ces communautés. En outre, il est admis que, quand certaines communautés sont devenues fortes, consolidées et articulées, les autorités coloniales ont dû négocier des trêves et des traités de paix. Il importe de préciser, toutefois, que la littérature scientifique sur le sujet s'est particulièrement adressée à l'étude de ce phénomène dans la région atlantique de la Colombie. Cependant nous inclurons, dans un deuxième paragraphe, des références documentaires qui relèvent des expériences marronnes sur la région du centre et du pacifique du territoire colombien lors du XVIII<sup>e</sup> siècle.

#### 2.1.1 Fuites et soulèvements noirs dans la Province de Carthagène des Indes : siècles XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>

Autrefois premier port négrier de la Nouvelle Grenade, Carthagène y fut progressivement le théâtre de fuites, de soulèvements et de bastions marrons. Selon l'historienne María Cristina Navarrete, c'est vers 1540 que les autorités coloniales commencèrent une production régulière d'ordonnances référant au « problème » du marronnage dans la Province de Carthagène des Indes (2003 : 49). L'accroissement du phénomène lors du XVI<sup>e</sup> siècle tout au long de la côte atlantique, a donné lieu à une série d'ordonnances de plus en plus répressives à l'encontre du marronnage. En 1570 le conseil royal de la ville disposait des punitions corporelles, entre autres, l'extirpation d'organes génitaux des esclaves fugitifs. En outre, le conseil prélevait des impôts destinés aux expéditions militaires ayant pour but la chasse des nègres

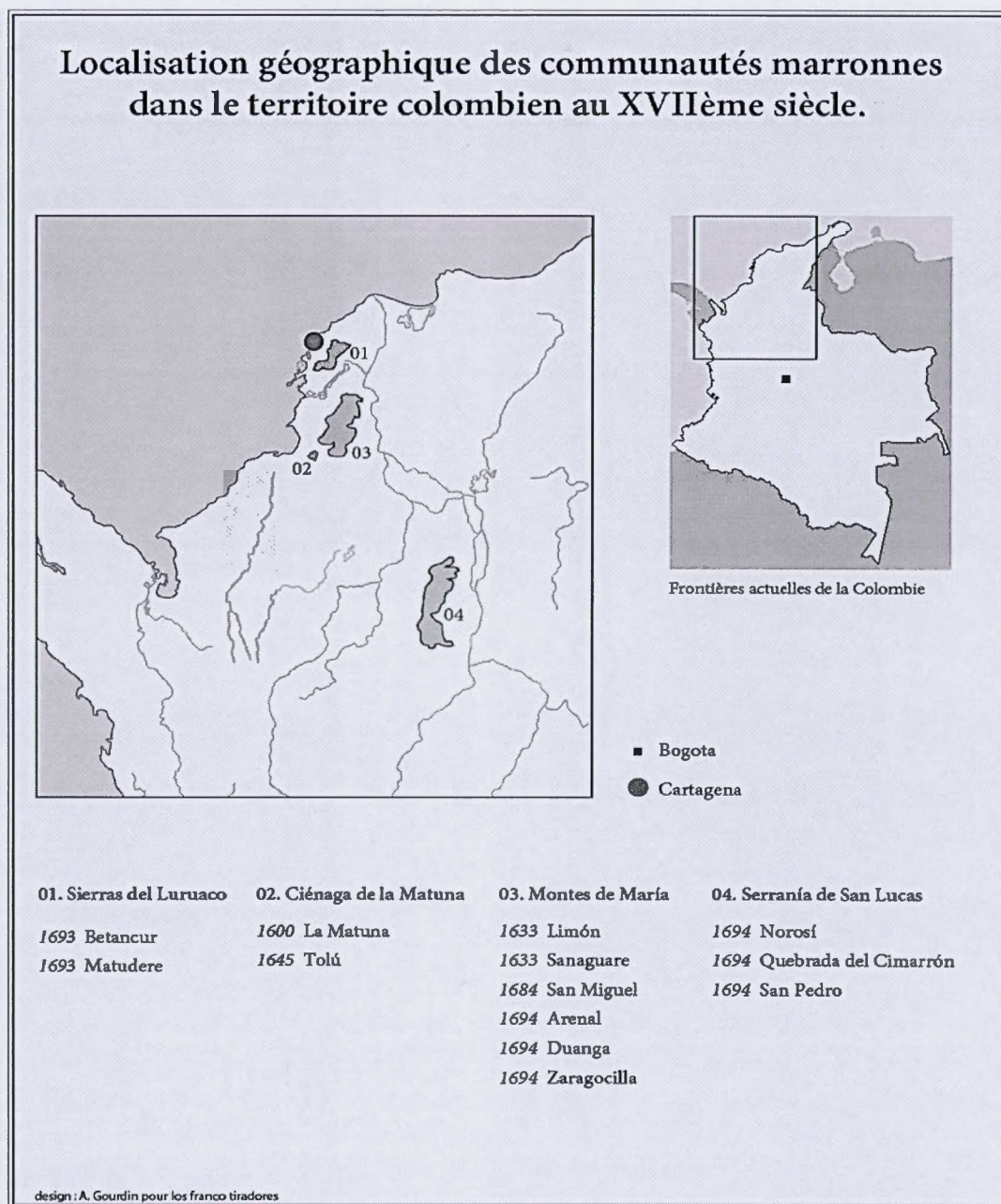


marrons et l'extermination de leurs communautés. À cet effet, la Couronne produit la Cédule Royale de 1688 soutenant ces initiatives (Navarrete 2003 : 99-101; Sánchez 2006 : 81). Dans un autre ordre d'idées, la géographie de l'ancienne Province de Carthagène a été un facteur favorisant la fuite et l'édification des *palenques*. En effet, les chaînes de montagnes de *sierras* de Luruaco et de María ou celles de San Lucas, entre les fleuves Magdalena et Nechi, configurent ensemble un terrain accidenté difficile d'accès et une région riche en ressources aurifères qui ont représenté une source de revenus pour les marrons (Landers 2001; Tardieu 2002).

D'après la littérature consultée, il s'avère qu'au cours du XVI<sup>e</sup> siècle la documentation coloniale enregistre au moins 4 bastions marrons aux alentours de San Sebastián de Buenavista, Tolú et Malambo, à savoir : les *palenques* de Tofeme (1525), La Ramada (1529), Malambo (1580) et Uré (1598) (Navarrete 2001; 2003; Friedemann 1987). Les registres démontrent également une considérable augmentation de communautés marronnes disséminées au sein du territoire de la province au cours du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles. Bien que les travaux de l'anthropologue Nina de Friedemann (1987; 1993) et de l'historienne María Cristina Navarrete (2003 : 81; 2008 : 67) documentent l'établissement de 23 communautés marronnes sur la côte atlantique avec une date approximative de leur fondation, comprise entre 1600 et 1799<sup>36</sup>, leur localisation géographique est difficile à déterminer. Les cartes qui suivent visent à illustrer la localisation géographique de

<sup>36</sup> Les vingt-trois communautés marronnes recensées par ordre chronologique sont les suivantes : 1600-La Matuna; 1633-Limón; 1633-Sanaguare; 1645-Tolú; 1684-San Miguel; 1684-Catendo; 1693-Tabacal; 1693-Matudere; 1694-Arenal; 1694-Barranca; 1694-Bongue; 1694-Duanga; 1694-Zaragoza; 1703-Santa Cruz de Mansinga; 1713-San Basilio; 1777-San Jacinto; 1786-Betanci; 1787-Laderas Judas; 1787-Samba; 1787-Palisada; 1787-Lorezana; 1787-Guamal; 1799-San Bartolome. Voir à ce sujet : Nina S de Friedemann, *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá : Carlos Valencia Editores, 1987 et *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Bogotá : Instituto de genética humana, Pontificia Universidad Javeriana 1993 ; ainsi que María Cristina Navarrete, *Cimarrones y Palenques en el siglo XVII*. Cali : Universidad del Valle, 2003 et *San Basilio de Palenque: memoria y tradición, surgimiento de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano*. Cali : Universidad del Valle, 2008.

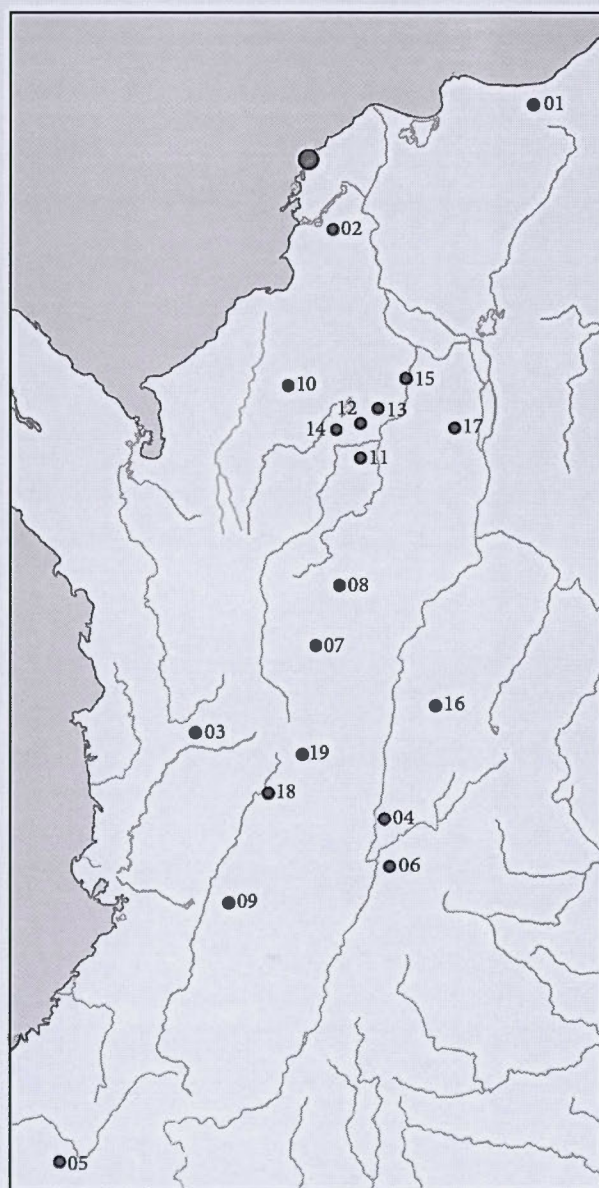
quelques-unes des communautés marronnes disséminées sur la côte atlantique, le centre et la côte pacifique du territoire colombien lors du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>37</sup> :



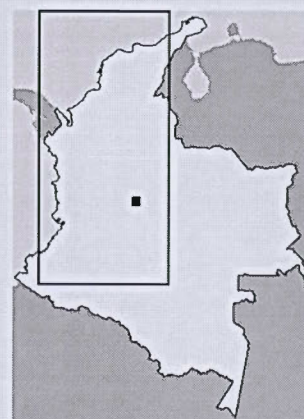
<sup>37</sup> Ces cartes ont été dessinées selon les paramètres cartographiques renseignés par Friedemann (1993), et Navarrete (2003; 2008) quant à la côte Atlantique et ceux proportionnés par Mosquera (2002), Leal (1998) et Almario (2001) en ce qui concerne la région du Pacifique et du Centre du pays.



## Localisation géographique des communautés marronnes dans le territoire colombien au XVIIIème siècle.



design : A. Gordin pour los franco tiradores



Frontières actuelles de la Colombie

- Bogotá
- Cartagena

- |     |      |                       |
|-----|------|-----------------------|
| 01. | 1703 | Santa Cruz de Mazinga |
| 02. | 1713 | San Basilio           |
| 03. | 1728 | Tadó                  |
| 04. | 1731 | Guayabal de Siquima   |
| 05. | 1732 | El Castigo            |
| 06. | 1758 | Matima                |
| 07. | 1777 | San Jacinto           |
| 08. | 1777 | Guarne                |
| 09. | 1785 | Cerritos              |
| 10. | 1786 | Betanci               |
| 11. | 1787 | Laderas Judas         |
| 12. | 1787 | Samba                 |
| 13. | 1787 | Palisada              |
| 14. | 1787 | Lorenzana             |
| 15. | 1787 | Guamal                |
| 16. | 1798 | Pacho                 |
| 17. | 1799 | San Bartolome         |
| 18. | 1799 | Cartago               |
| 19. | 1799 | Otún                  |

### 2.1.2 Le trafic d'esclaves et les Palenques dans la Côte Pacifique et Centre de la Nouvelle Grenade : siècles XVIIIe-XIXe

Le marronnage a également configuré un scénario de soulèvements, d'affrontements et d'assauts dans les provinces de l'intérieur de la Nouvelle Grenade, perturbant ainsi notablement le déroulement normal du commerce et de la vie publique de la région en général.

Une fois conclue la « pacification » des indigènes qui peuplaient la région du Chocó entre 1684 et 1685 avec l'étouffement des dernières rébellions des *Emebero Katio* sur le versant de l'Atrato, l'introduction de main-d'œuvre esclave augmente de manière substantielle lors du XVIIIe siècle dans le cadre de l'exploitation des gisements aurifères (Mosquera 2002 : 99; Leal 1998 : 147; Cáceres 2002). Le changement démographique causé par la croissance du trafic d'esclave a été accompagné d'une constante dissémination de *palenques* le long des fleuves Cauca et Magdalena, comme indiqué dans la carte ci-dessus et dans le tableau ci-après.

**Palenques du XVIII Siècle.  
Côte Pacifique et Centre**

An	Nom du Palenque
1713	Guayabal
1728	Tadó
1731	Guayabal de Siquima
1732	El Castigo
1741	El Castillo
1758	La Matina
1777	San Jacinto
1777	Guame
1778	Laderas y Guamanal
1781	Nóvita
1798	Pacho
1799	Cartago
1799	Otun



Parmi eux, méritent d'être soulignés la conformation du palenque de Tadó, qui fut précédé d'un soulèvement d'esclaves en 1722 et celui du palenque El Castigo en 1732, localisé dans le sud-occident de l'ancienne province de Santa Fé (aujourd'hui province du Cauca) regroupant près de 400 familles (Mosquera 2002 : 107; Leal 1998 : 149; Almario 2001 : 21).

Bien que les cartes ci-dessus enregistrent un groupe prolifique des communautés marronnes sur le territoire colombien tout au long du XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, leurs degrés de continuité, de durabilité, d'organisation et d'extension dans le temps et l'espace sont difficiles à établir. Ceci obéit à des circonstances diverses : d'une part, le harcèlement continu des expéditions militaires espagnoles donnait lieu à une dispersion des marrons et à une constante mobilité des *palenques*. Dans ce sens, il est possible que l'existence de beaucoup de marrons se soit écoulée dans plusieurs *palenques*. D'autre part, il faut prendre en considération que cette cartographie de la localisation de communautés marronnes est construite à partir de différentes données apportées par les archives coloniales. De ce fait, les ordonnances, les cédulas royales, les registres des conseils provinciaux et les cahiers d'expéditions militaires et des chroniqueurs, où les *palenques* ainsi que les soulèvements marrons ont été documentés, constituent une source documentaire primaire (Friedemann 1993; Naverrete 2008 : 38-45).

## 2.2 San Basilio de Palenque : Entre les nécessités politiques du présent et les représentations construites du passé

Il importe de préciser que pour avoir accès aux différentes études sur le marronnage en Colombie, nous avons utilisé une compilation bibliographique qui recueille les références abordant différentes thématiques des études des populations

noires de Colombie dans les derniers 70 ans (Restrepo & Rojas 2008). Cet instrument bibliographique nous permet de faire quelques commentaires préliminaires sur *l'état de l'art* des études sur le marronnage en Colombie : d'abord, il est évident que les approches historiques et anthropologiques sont dominantes sur ce sujet. De même, il est à noter que les 80 % de ces études portent sur l'histoire du marronnage de la côte atlantique de la Colombie et particulièrement, ils font référence au cas de San Basilio de Palenque (90 % de la bibliographie sur le sujet). Les références sur le marronnage de la côte pacifique et sur les articulations contemporaines de ce phénomène sur la scène nationale sont ainsi exiguës et tangentielles. Ainsi donc, notre approche cherche à mettre l'accent sur la manière dont le marronnage est signifié aujourd'hui et démontrer comment cette signification a une relation étroite avec la reconfiguration qu'a subie la scène nationale de représentation du politique depuis les années 90.

### 2.2.1 Benkos Bioho et « le premier peuple libre d'Amérique »

Comme nous l'avons noté plus haut, les 90 % des recherches sur le marronnage en Colombie sont focalisées sur San Basilio de Palenque, une communauté marronne née en 1713 et actuellement localisée à 70 kilomètres au sud de la ville de Carthagène. Dès lors, San Basilio de Palenque et Benkos Bioho — le fondateur mythique de ce *palenque* au début du XVII<sup>e</sup> siècle — semblent monopoliser l'itinéraire historique du marronnage en Colombie. Selon Cunin, il semble que San Basilio de Palenque ait commencé par (re) apparaître dans le XX<sup>e</sup> siècle en tant qu'objet d'étude de diverses disciplines ainsi que par l'instrumentalisation politique du discours multiculturel (2000 : 133-135). En suivant cette piste d'analyse introduite par Cunin et en constatant, en effet, la colossale production scientifique sur cette communauté, nous envisageons d'établir comment s'imbriquent le marronnage, la question multiculturelle et le processus d'ethnisation



des populations noires en Colombie. Commençons d'abord par une brève description historique de ce village marron.

D'après Navarrete, San Basilio de Palenque est le résultat d'un processus historique illustrant l'hypothèse de l'errance des communautés marronnes (2008 : 51). Malgré le manque de documentation, plusieurs historiens s'accordent sur le fait que la consolidation de San Basilio de Palenque en 1713 a eu comme point de départ le palenque de Matuna en 1599. En effet, Benkos Bioho, esclave natif de Guinée, figure dans les récits des chroniqueurs dont Fray Pedro Simón comme le meneur du palenque de Matuna (Navarrete 2003 : 64-65). À la suite des échecs de plusieurs expéditions militaires pour détruire le palenque et les marrons, Benkos réussit à conclure la paix de 1605 à 1621, année de son assassinat et de la trahison des Espagnols<sup>38</sup>. Matuna est finalement détruite et la population marronne dispersée dans les sierras de Maria. Pendant des années les marrons se sont regroupés tentant de reconstruire la communauté que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de San Basilio de Palenque. Ce n'est qu'en 1713, par l'intermédiaire de l'évêque de Carthagène Antonio María Cassiani, que les marrons et le gouverneur Don Jerónimo Badillo concluent un pacte de paix en reconnaissant la liberté de la population du Palenque, la démarcation de leur territoire avec le droit d'usage productif ainsi que l'autonomie de gouvernement<sup>39</sup>. D'où le qualificatif de « Premier peuple libre d'Amérique » (Cunin 2000 : 133; Navarrete 2008 : 104-138).

---

<sup>38</sup> Pour une description détaillée sur Benkos Bioho étant qu'instigateur des révoltes noires à Carthagène, voir : María Cristina Navarrete, *Cimarrones y Palenques en el siglo XVII*. Cali : Universidad del Valle. 2003 : 64-80.

<sup>39</sup> Pour approfondir plus en détail sur les spécificités du pacte signé, voir : María Cristina Navarrete, *San Basilio de Palenque: memoria y tradición, surgimiento de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano*. Cali : Universidad del Valle, 2008. pp. 153-166.

### 2.2.2 San Basilio de Palenque et la « question ethnique »

Comme nous l'avons constaté dans la première partie de ce chapitre, la cartographie historique du marronnage en Colombie lors du XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles démontre que le marronnage a constitué un phénomène d'ampleur vertigineuse sur tout le territoire. De ce fait, il semble logique de penser que cette expérience fasse partie d'une « mémoire collective » que partagent les communautés noires et, par conséquent, qu'elle soit une sorte de *savoir-faire* dont les populations noires contemporaines disposent pour mobiliser leurs luttes politiques et culturelles actuelles. Pourtant, à en juger par la littérature scientifique ainsi que par d'autres sources documentaires consultées, c'est l'expérience de San Basilio de Palenque qui semble concentrer, localiser et synthétiser la prolifique histoire du marronnage en Colombie. En effet, est notable la production de recherches multidisciplinaires (musicologie, linguistique, sociologie, anthropologie, histoire, architecture) sur la reconstruction historique de San Basilio de Palenque, de son organisation sociale et de ses traits culturels, etc<sup>40</sup>. Plus encore, la figure du fondateur mythique de San Basilio de Palenque, Benkos Bioho, a été immortalisée par une statue érigée en 1991 dans le Parc de la Constitution de la ville de Carthagène, accentuant le caractère pluriethnique de la récente Constitution politique colombienne, et la communauté déclarée en 2008 par l'UNESCO patrimoine culturel immatériel de l'humanité<sup>41</sup>. Comment San Basilio de Palenque est-il devenu une référence incontournable semblant monopoliser le registre mémoriel contemporain du marronnage en Colombie? De façon préliminaire, notre hypothèse avance que ce positionnement s'explique par l'interaction et la circulation des discours politiques et académiques qui coïncident avec l'avènement — depuis les années 90 — du discours ethnique sur la

<sup>40</sup> Pour avoir une vue d'ensemble de cette production scientifique, voir Eduardo Restrepo et Axel Rojas, *Afrodescendientes en Colombia, Compilación bibliográfica*. Popayan: Editorial Universidad del Cauca, 2008.

<sup>41</sup> Voir : Ministerio de Cultura/ICANH, *Dossier de la candidatura ante la UNESCO de Palenque de San Basilio como patrimonio intangible de la humanidad*. Bogota, 2004.



scène nationale de représentation du politique.

L'irruption des organisations de caractère *ethnique* des communautés noires tout au long des années 90 en Colombie a donné lieu à des interprétations divergentes. Certaines inscrivent les mobilisations pour la différence culturelle, le territoire et l'identité dans une sorte de continuum historique, dans lequel elles seraient l'expression contemporaine d'une longue histoire des luttes des peuples noirs. L'ethnicité est alors considérée comme une composante immanente à la nature culturelle et historique noire, parvenue à une reconnaissance juridique par l'Article transitoire 55 de la Constitution politique de 1991 (Presidencia de la República de Colombia 2008) puis par la loi 70 de 1993 (Ministerio del Interior 1995). D'autres interprétations estiment que ce phénomène résulte d'un reflux des relations internationales qui ont modifié la morphologie de l'État-nation, ainsi que du développement et des réussites des mouvements indigènes dans le pays. Selon cette perspective, ce contexte aurait donc rendu possibles tant la reconnaissance et l'articulation des prérogatives des communautés noires que la configuration des ressources juridiques pour défendre leurs droits territoriaux, culturels et identitaires<sup>42</sup>.

Nonobstant, d'autres études de cas déployées dans plusieurs contextes urbains et ruraux de la Colombie ont problématisé ces interprétations sur l'ethnicité de la communauté noire. Ces analyses soulignent que l'ethnicité est une invention récente où l'interaction des représentations sociales, politiques et académiques érigent des formes inédites de configuration des mémoires, des traditions, des territoires et des subjectivités des communautés. L'ethnicité n'est plus désormais immanente aux personnes et aux groupes sociaux. Au contraire, elle est le résultat d'un processus de construction politique qui suppose l'interaction d'un ensemble de discours, de

<sup>42</sup> Sur cette perspective d'analyse voir notamment : Nina S de Friedemann (1992), Maguemati Wabgou *et al.* (2012), Jaime Arocha (2005, 2007), Ramiro Delgado (2002), Teodora Hurtado (2001, 2004).

pratiques et de relations de différents agents impliqués dans la production de ladite ethnicité et qui dépassent une conjoncture juridique donnée<sup>43</sup>. C'est à travers cette dernière perspective que nous voudrions enquêter sur les articulations qui s'amalgament entre l'histoire du marronnage, San Basilio de Palenque et la « question ethnique ».

En effet, comme nous le verrons plus en détail au prochain chapitre, l'ethnisation est un processus dans lequel une ou plusieurs populations sont imaginées comme formant une communauté ethnique. Il s'agit donc d'un processus tout à fait conflictuel et plus ou moins continu où diverses médiations aident à la configuration d'un *champ discursif*<sup>44</sup> et de visibilisation du sujet de l'ethnisation (Restrepo 2005c : 143; Rojas 2004 : 158). Dans ce contexte, la configuration de ce champ discursif implique, d'une part, l'établissement d'une plateforme juridique définissant les frontières identitaires qui donnent de la cohérence et de l'unicité à cette communauté imaginée (Anderson 1993), en l'occurrence la « communauté noire ». D'autre part, il est à noter que le processus de *circulation* et de *mise en acceptabilité* (*effet de récit*)<sup>45</sup> de ces frontières et marqueurs identitaires est assuré par une *pédagogie de l'altérité*<sup>46</sup>, c'est-à-dire, par la mise en jeu d'un ensemble de médiations (ONG' s, représentants de la « connaissance experte », activistes, conseillers et fonctionnaires), de technologies, de dynamiques et d'interactions (à travers des ateliers, débats, réunions, sommets, etc.) dont le résultat est l'émergence du sujet ethnique *afro-colombien* articulé en termes de territoire, de pratiques de production

<sup>43</sup> À ce sujet voir : Oscar Almario (2001) Elizabeth Cunin (2000, 2002), Odile Hoffmann (2000, 2002), Anne-Marie Losonczy (1999, 2002) Mosquera *et al* (2002) Mauricio Pardo (2001) Eduardo Restrepo (2001, 2005, 2008), Axel Rojas (2004) et Peter Wade (2006, 2008).

<sup>44</sup> Dominique Maingneau, *Genèses du discours*. Liège/Bruxelles : Mardaga, 1984. pp. 27-19.

<sup>45</sup> Faye, Jean Pierre, « Théorique et narrative ». In Jean-Pierre Faye, *Langues totalitaires, critique de la raison narrative*, pp 3-9. Paris : Hermann, 1972.

<sup>46</sup> Eduardo Restrepo, « Imaginando comunidad negra : Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico colombiano ». In Pardo Rojas, Mauricio (ed) *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 41-70. Bogota : Instituto colombiano de antropología e historia, 2001.



traditionnelles, de valeurs ancestrales, d'ascendance africaine, de culture, etc. (Restrepo 2001 : 47-48). L'intervention de ce processus d'ethnisation est particulièrement flagrante dans le positionnement qu'a eu San Basilio de Palenque.

Concernant le rôle joué par les représentants de la « connaissance experte », les diverses études sur la reconstruction historique de San Basilio de Palenque, de son organisation sociale et de ses traits culturels, ont cautionné et légitimé dans une certaine mesure le processus de différenciation ethnique. Entre les facteurs de différenciation et de construction identitaire les plus étudiés, il ne fait nul doute que les *Kuagro* (groupes d'âge) et le *Palenquero* (langue créole) occupent une place centrale.

Les *Kuagro* configurent la formation sociale médullaire de la communauté. Ils sont intégrés pour les membres du même rang d'âge (moitié masculine et moitié féminine) créant un ensemble de droits et de devoirs entre eux ainsi que de forts liens de solidarité et de réciprocité internes. Leur généalogie peut être associée aux formes d'organisation pour la défense de la communauté héritées de l'époque coloniale (Friedemann 1987 : 111).

En ce qui concerne la langue *palenquera*, il s'agit d'une des langues créoles à base lexicale espagnole des Amériques. Contrairement aux créoles à base anglaise, française et portugaise, les créoles espagnoles sont rares (Goury 2005 : 87). De fait, mis à part le *Palenquero*, sont répertoriés comme créoles à base hispanique le *papiamento* des Antilles hollandaises (Curaçao, Aruba, Bonaire), le *chavacano*, parlé aux Philippines, et le *yanito* de Gibraltar (Lipski 2004 : 465-466). Dans son processus de formation, le créole *palenquero* s'est enrichi de plusieurs sources linguistiques, notamment d'éléments langagiers bantous, formant un élément culturel remarquable

et distinguable des autres communautés noires de la Colombie<sup>47</sup> (Moñino 2000 : 178-179; Cunin 2000 : 135).

Dans un autre ordre d'idées, la statue de Benkos Bioho érigée en 1991 dans le parc de la constitution à Carthagène nous indique la manière dont le phénomène du marronnage est interpellé par les nécessités politiques du présent et les représentations construites du passé où la réécriture de l'histoire et l'instrumentalisation des symboles supposent la construction d'une représentation d'un corps social différencié<sup>48</sup>. Les conséquences de cette représentation, telles que déduites par Cunin, sont mises en évidence à plusieurs niveaux (2002 : 284). Dans le champ du politique, la revalorisation de « la » culture noire et du marronnage justifie, en même temps, l'affirmation du multiculturalisme et les politiques de discrimination positive. Du côté académique cette représentation encourage les processus de rédemption de l'héritage africain et de la recherche des « traces de l'africanité »<sup>49</sup>, dont la langue créole *palenquera*, les rituels funéraires et la musique *afro-colombienne* sont des références incontournables. Sont également introduites des frontières historiques, culturelles et politiques entre, d'un côté, les gens qui sont censés être descendants des marrons et de l'autre, les populations noires, métisses et

<sup>47</sup> Entre autres linguistes ayant travaillé sur San Basilio de Palenque, on peut notamment citer : Matthias Perl (Allemagne), Philippe Maurer (Suisse), Yves Monino (France), Kate Green, Dereck Bickerton, Armin Schwegler, Thomas Morton (États-Unis), Nicolas del Castillo, Marianne Dieck, Carlos Patino (Colombie) (Cunin 2000 : 135; Ministerio de Cultura/ICANH 2004 : 25).

<sup>48</sup> Ici, on pourrait établir un parallèle entre l'installation de la statue de Benkos Bioho et celle du *marron inconnu* édifée par l'idéologie noiriste en Haïti (Béchacq 2006 : 226). Les deux statues définissent en quelque sorte l'aboutissement du parcours du marronnage dans la mémoire officielle.

<sup>49</sup> « Les traces de l'africanité » ou « afrogenèse » est un cadre conceptuel introduit originalement par la célèbre anthropologue Nina S de Friedemann visant à rendre compte du bagage socioculturel des Africains esclavagés qui est aujourd'hui perceptible dans les organisations sociales, musicales ou religieuses de leurs descendants colombiens. Cependant, cette approche a été critiquée pour contribuer à une essentialisation de l'ethnicité. Pour de précisions sur une telle perspective, voir notamment, Nina S de Friedemann, *Huellas de africanía en Colombia : Nuevos escenarios de investigación. Thesaurus* (47) : 543-560, 1992, ainsi que le récent ouvrage collectif de Maguemati Wabgou et al. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero : el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, 2012.



mulâtres d'autres régions et contextes qui ne s'identifient pas avec ce registre mémoriel de résistance ou qui ne parviennent pas à mettre en évidence certains éléments socioculturels et religieux africains (Losonczy 2002 : 216). En ce sens, la statue de Benkos Bioho n'est qu'une représentation du corps social où les collectivités noires sont pensées comme homogènes et indivisibles et, en outre, détermine l'hypostase du marronnage puisque le statut d'immortalité que lui accorde le monument l'inscrit dans une temporalité qui n'est plus humaine.

Le fait que San Basilio de Palenque devienne la synthèse du parcours du marronnage et une frontière identitaire obéit aussi à un encadrement restreint établi par la législation colombienne où se sont déterminées les limites culturelles, identitaires et territoriales qui définiraient les populations noires. À cet effet, la loi 70 de 1993 définit les communautés noires de la façon suivante :

« Article 2, incise 5 : La communauté noire est l'ensemble des familles d'ascendance afro-colombienne qui possèdent une culture propre, partagent une histoire commune et ont leurs propres us et coutumes (...) qui révèlent et conservent une conscience identitaire les distinguant des autres groupes ethniques » (Ministerio del Interior 1995 : 2).

Notons également que lors du recensement de 1993 et de 2005 de la Colombie, le Département Administratif National de Statistique (DANE) a inclus dans le module d'identification ethnique le fait de se reconnaître *Palenquero de San Basilio* comme un des critères d'identification ethnique (DANE 2005 : 12-14). Dans ces circonstances, les groupes noirs urbains et même ruraux qui ne peuvent pas démontrer une cohérence culturelle, historique et territoriale définissant leur conscience identitaire, ne sont pas dépositaires d'une ethnicité revalorisée puisqu'ils souffrent d'un déficit culturel différencié (Losonczy 2002 : 216). Nous y reviendrons plus loin.

De façon préliminaire, ce que nous voudrions souligner ici c'est la manière dont la proclamation de la nouvelle Charte constitutionnelle colombienne de 1991 — où les populations aborigènes et noires, issues de l'expérience esclavagiste, ont été reconnues — inaugure un processus qui catalyse la relocalisation du « noir » au niveau conceptuel et politique à l'intérieur des structures de l'altérité en Colombie (Wade 2006 : 72). Autrement dit, il s'agit d'un processus qui a exercé un réaménagement des critères et paramètres d'intelligibilité des populations noires de la Colombie. Dans cette perspective, le marronnage n'est qu'un indicateur des énoncés que légitiment, à l'intérieur de la scène de représentation du politique, les contenus de l'altérité des communautés noires. C'est ainsi que San Basilio de Palenque devient l'aboutissement matériel de cette intervention ethnique et, par conséquent, l'aboutissement du parcours du marronnage dans la mémoire officielle de la Colombie.



### CHAPITRE III

#### DISCOURS, PRATIQUES ET REPRÉSENTATIONS DANS LA CONSTITUTION DU SUJET ETHNIQUE AFRO-COLOMBIEN

« La distribution du pouvoir dans la société est parallèle aux luttes sémiotiques autour de la signification. Chaque texte et chaque lecture a une dimension sociale et donc politique, que l'on retrouve d'une part dans la structure même du texte et d'autre part dans la relation du lecteur au texte »

John Fiske<sup>50</sup>

Le chapitre précédent chercha à démontrer comment le phénomène du marronnage en Colombie est aujourd'hui articulé à une *version narrative*<sup>51</sup>, linéaire et explicite de l'histoire et de l'altérité des communautés noires<sup>52</sup>, qui régit son usage acceptable et énonçable à l'intérieur de la *scène nationale de représentation du politique*<sup>53</sup>. Nous avons vu, en effet, comment la circulation concurrentielle de discours et pratiques — tant académiques que politiques — a eu des effets sur le signifiant « marronnage » dont San Basilio de Palenque devint, par antonomase, son signifié. Nous avons également insisté sur le fait que cette *version narrative* trouve ses *conditions de possibilité*<sup>54</sup> au sein du *processus d'ethnisation* déclenché au début

---

<sup>50</sup> John Fiske, « British Cultural Studies and Television Criticism ». In Robert Allen (Dir.) *Channels of Discourse : Television and Contemporary Criticism*. pp. 254-290, London : Methuen, 1987 : 237.

<sup>51</sup> Faye, Jean Pierre, *Langues totalitaires...* : 7.

<sup>52</sup> Anne-Marie Losonczy, «Memorias e identidad: Los negro-colombianos en el Chocó». In : Juana Camacho et Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 13-24. Bogotá : Natura-Ican, 1999.

<sup>53</sup> André Corten, « Discurso e Representação do Politico »...

<sup>54</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Mexico : Siglo XXI editores, 2010 : 41-42.

des années 90. Nous proposerons alors de concevoir ce *processus d'ethnisation* comme un *événement discursif*<sup>55</sup> qui — à travers la circulation, la dispersion et l'intervention d'un ensemble de rhétoriques, médiations, pratiques et discours (*pédagogie de l'altérité*<sup>56</sup>) — suscite une (ré) *articulation*<sup>57</sup> conceptuelle et politique de la « négritude » à l'intérieur des structures de l'altérité en Colombie<sup>58</sup>.

En fonction de ces considérations, il devient fondamental de structurer un cadre théorique permettant d'approfondir cette problématique. Ainsi donc, dans les pages qui vont suivre, nous chercherons à préciser et à articuler les concepts et les catégories d'analyse qui cohabitent dans l'énoncé postulé ci-dessus. À ce propos, nous circonscrirons d'abord notre angle d'analyse issu d'une perspective discursive d'interprétation du social et du politique; nous aborderons ensuite les notions de *scène de représentation du politique* et de *langue politique* développées par André Corten et Jean Pierre Faye. Nous mettrons alors en relation ces éléments théoriques aux conceptualisations d'*événement discursif* et d'*articulation*, élaborées par Michel Foucault et Stuart Hall, afin d'aborder tant la contingence du processus d'ethnisation que les fluctuations conceptuelles et politiques qui ont suscité ledit processus sur l'altérité « noire » en Colombie. Dans une quatrième section, nous chercherons à tracer les coordonnées des inflexions conjoncturelles qui configureront les socles de l'*événement discursif ethnique* à l'échelle globale. Cette élaboration théorique nous conduira finalement à analyser concrètement le processus de constitution et de

<sup>55</sup> Michel Foucault, *La arqueología del Saber...* : 33-45. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard, 1971 : 53-62.

<sup>56</sup> Eduardo Restrepo, « Imaginando comunidad negra : Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico colombiano ». In Pardo Rojas, Mauricio (ed) *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 41-70. Bogota : Instituto colombiano de antropología e historia, 2001.

<sup>57</sup> Stuart Hall, « Race, articulation et sociétés structurées "à dominante" ». In Hall, Stuart, *Identités et cultures 2: Politiques des différences*. pp. 113-178. Paris : Éditions Amsterdam, 2013.

<sup>58</sup> Peter Wade, « Poblacion negra y la cuestión identitaria en América Latina ». *Universitas Humanistica* (65) : 117-137, 2008. Eduardo Restrepo, « Articulaciones de la negritud en Colombia ». In Grimson, Alejandro y Karina Bidaseca (Eds.), *Hegemonía cultural y prácticas de la diferencia*. pp. 147-164. Buenos Aires : CLACSO, 2013.



consolidation du sujet ethnique *afro-colombien* dans le scénario politique national à partir des années 90 et, par là même, à comprendre la manière dont le marronnage s'articule à cette *version narrative* contemporaine.

### 3.1 La perspective discursive et les enjeux de la signification

Comme mentionné antérieurement, dans le cadre de cette recherche nous avons l'intention de soutenir largement nos analyses à travers d'une perspective discursive d'interprétation du social et du politique. Un tel encadrement implique de définir d'abord ce que nous comprenons par *discours*.

Indépendamment de l'importante production théorique et méthodologique ainsi que de la multiplicité d'approches inscrites au sein de ce que l'on désigne comme *l'analyse du discours*<sup>59</sup>, nous pouvons définir le discours comme étant une série de règles et de récurrences sémantiques, morphologiques, syntagmatiques, etc. qui, ensemble, donnent de la cohérence à un nombre illimité d'énoncés produits depuis un *locus* d'énonciation spécifique (Maingueneau 1984 : 5; Foucault 2010 : 153-154). Or, postérieurement aux interventions *poststructuralistes*<sup>60</sup> des années 1970, le *discours* ne réfère plus au textuel situé à l'extérieur d'un monde qu'il viserait à décrire.

<sup>59</sup> Pour une synthèse des développements théoriques et méthodologiques ainsi que des problématiques de différents courants au sein de la pratique de *l'analyse du discours*, consulter Dominique Maingueneau, « Présentation ». *Les analyses du discours en France. Langages* (117) : 5-11, 1995; ainsi qu'« Analyse du discours et archive ». *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté* (8) : 85-101, 1993. Voir également Pierre Fiala, « L'analyse de discours, mesures à l'appui ». *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté* (21) : 155-165, 2006.

<sup>60</sup> Pour avoir une vue d'ensemble des transformations et des inflexions épistémologiques qui a opéré cette approche théorique au sein des pratiques de la recherche sociale, voir J.K. Gibson-Graham, « Intervenciones posestructurales », *Revista colombiana de antropología* (38) : 261-286, 2002. Voir également Diana Cora et al, *El posestructuralismo en la filosofía política francesa contemporánea : crítica, presupuesto y proyecciones*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, 2004.

Le *discours* est notamment un phénomène social contenant des pratiques et des préceptes qui font référence à la façon dont la connaissance et le sens du « réel » sont produits au-dedans d'un contexte historique spécifique et sous conditions de possibilité spécifiques. C'est pourquoi la notion de *discours* n'est pas basée sur la divergence conventionnelle entre pensée et action, langage et pratique (Maingueneau 1991 : 169-188). En fait, l'intelligibilité et la définition du « réel » ne dépendent pas tant d'un modèle de langage et de leurs signes que des processus par lesquels le monde social est signifié de manière récurrente et conflictuelle. La position épistémologique qui découle de cet argument est que, bien que le monde n'existe pas en dehors du langage, nous ne pouvons le comprendre qu'à travers le *discours* (Hall 2008d : 147). Il ne s'agit donc pas de nier que les *choses* ont une existence réelle et matérielle dans le monde, mais de souligner que nous ne pouvons en avoir connaissance si elles manquent de sens. Le sens et les pratiques signifiantes sont construits à l'intérieur du discours et leurs effets ont un caractère illocutoire et performatif sur le monde et les sujets, y compris sur les termes de la perception du monde social lui-même (Laclau & Mouffe 2000 : 114-116). Dans ces circonstances, ce qui intéresse l'analyse du discours, ou plutôt *l'analyse politique du discours*, n'est pas de déterminer la vérité ou la fausseté des énoncés qui circulent dans un champ discursif, mais d'établir les règles, les interactions et les dynamiques à partir desquelles certains discours mobilisent les *effets de sens* et les *effets de réalité* que celles-ci tentent de catalyser. Il s'agit donc d'analyser comment les discours en circulation transforment tant les locuteurs que leurs positionnements énonciatifs pour avoir une efficacité dans un espace/temps sociopolitique donné.

Dans cette perspective du phénomène discursif et évidemment de l'analyse du discours en général, il est important de souligner l'influence de la démarche *pragmatique*. En effet au sein de cette réflexion théorique-linguistique, l'effort pour repenser l'articulation entre l'énoncé et son contexte, la structure grammaticale et son



utilisation, est explicite. Comme le souligne Maingueneau, c'est au travers des théories des « actes de langage » et de la « construction sociale de la réalité » déployées par John Searle<sup>61</sup>, que la *pragmatique* dépasse la dichotomie entre le caractère constitutif et performatif de l'énoncé<sup>62</sup>. Le sens d'un énoncé comporte une dimension illocutoire et par conséquent, l'énoncé n'arrive à prouver une description d'un état de choses qu'en montrant ce qu'il énonce. D'où le fait que l'acte de langage ne soit pas vrai ou faux, mais réussi ou non (1991 : 169-205)<sup>63</sup>.

Bien que certaines études établissent les conditions de réussite de l'acte de langage, Maingueneau considère que celui-ci est accompli du seul fait que l'acte a été énoncé et donc, que l'énonciation de l'acte détermine elle-même sa propre légitimité. Ainsi donc, l'énonciateur énonce depuis une situation d'énonciation instituée par le *discours*. Autrement dit, l'instance d'énonciation est en même temps un effet d'énoncé. En ce sens, la mise en scène du discours ne serait pas un mimétisme du réel, mais plutôt une des modalités du réel investi par le *discours* qui lui donne sens. Les différentes instances d'énonciation peuvent ainsi être associées à un ensemble de réalités historiques marquées par des paramètres de réussite circonstanciels et statutaires. Cependant, il ne suffit pas d'identifier les genres de discours, il faut comprendre le dispositif complexe qu'impliquent les « conditions de production » du discours ainsi que leur efficacité. À ce propos, il est nécessaire d'articuler les contraintes qui rendent possibles les institutions matérielles et les pratiques sociales. De cette manière, le discours, plutôt qu'un acte de langage individuel et isolé, doit être compris comme une *pratique discursive* où l'aspect social et l'aspect langagier sont organisés et structurés par une même logique (Maingueneau 1984 : 135-156).

<sup>61</sup> John R Searle, *Les actes de langage*, Paris : Éditions Herman, 1972. John R Searle, *The Construction of Social Reality*, New York : The free press, 1995.

<sup>62</sup> À ce sujet, voir notamment, John L. Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris : Éditions Seuil, 1970.

<sup>63</sup> À ce sujet, voir également, Catherine Kerbrat-Orecchioni, *Les actes de langage dans le discours : Théorie et fonctionnement*. Paris : Armand Colin, 2005 : 5-32.

Puisque le discours construit et matérialise la réalité sociale (Berger & Luckmann 1986) — c'est-à-dire qu'il construit le sujet et définit également les positionnements du sujet à partir desquels la connaissance opère — les processus par lesquels les *pratiques discursives* signifient de manière particulière certains évènements, sujets et pratiques, acquièrent une valeur sociale et politique importante. Une fois qu'on admet que la signification n'est pas le résultat naturel d'une reproduction fonctionnelle et réflexive du monde dans le langage, mais au contraire, d'une dynamique polysémique des pratiques sociales qui peuvent mettre l'accent sur différentes significations à partir d'un même ensemble de signifiés (Bakhtin 1984), la valeur « politique » du discours est définitivement dévoilée.

Étant donné que la signification ne relève plus de « ce que sont les choses », mais de la façon dont celles-ci sont signifiées par la circulation des formules et des versions narratives concurrentielles qui définissent la dynamique transmutable de la « signifiante » (Maingueneau 1984 : 5-23), les notions relatives à la *lutte pour le sens* et à une théorie discursive des rapports de force sont incontournables, puisque

« La signification des évènements fait partie de ce pour quoi il faut se battre, car c'est le moyen par lequel sont créés les accords sociaux collectifs, et donc le moyen par lequel le consentement à tel ou tel résultat peut être mobilisé (...) Elle est aussi un lieu de lutte (entre des définitions concurrentes) et un enjeu — un prix à gagner — dans la conduite de luttes particulières » (Hall 2008d : 146).

À ce propos, il est important de faire référence au concept de *scène de représentation du politique*, développé par André Corten, et à celui de *langue politique* de Jean Pierre Faye. Ces concepts contribuent à mieux cerner l'espace d'application de l'analyse des dynamiques et des interactions sous-jacentes aux luttes pour le sens dans une société donnée.



### 3.2 Scène de représentation du politique et langue politique

Tout d'abord, il faut comprendre que les éléments individuels d'un discours ne contiennent pas en soi des connotations idéologiques ou politiques, mais la façon dont ces éléments sont organisés dans une *formation discursive*, c'est-à-dire, la cohabitation stratégique d'énoncés hétérogènes, des règles de fonctionnement et des positions énonciatives qui ont une *régularité dans leur dispersion* (Foucault 2010 : 46-56). Dans ce sens, il n'est pas question de rendre compte du « social » dans son ensemble et de l'incommensurable spectre discursif qui constitue le social — étant donné que l'univers discursif n'est pas représentable — (Maingueneau 1991 : 157), mais d'analyser comment certains secteurs et acteurs qui sillonnent le plexus social sont scindés, qualifiés, légitimés ou représentés en tant que « forces politiques » au sein d'un espace particulier et relativement bien délimité des rapports sociaux.

Selon Corten, le politique, plutôt qu'un champ du *discours politique*<sup>64</sup> qui a une coïncidence directe avec l'exécution du pouvoir, serait la manière dont les forces politiques sont segmentées sur une scène qui a une nature semi-figurative (1999 : 19). D'où la notion de *représentation du politique* comme principe de rangement. À son égard, « cette représentation est forgée par un ensemble de mécanismes discursifs qui séparent, qui distinguent ou qui unissent, distribuant ainsi les forces en présence et faisant apparaître certaines comme de nature politiques » (Corten 2004 : 10-11).

Or, la définition et la position des forces politiques sur la scène de représentation sont structurées par la circulation des formules et des versions

<sup>64</sup> Corten précise que par discours politiques « on entend les macro-actes de langage (comprenant des séquences aussi bien argumentatives que narratives ou autres) qui sont reçus comme destinés à changer l'attitude vis-à-vis des forces en présence et à convaincre le public à rallier l'une ou l'autre de ces forces ». André Corten, « Imaginaires de la vie ordinaire en Amérique latine : cadre conceptuel ». *Cahiers des imaginaires* (1), Montréal : Éditions du GRIPAL, 2004 : 10.

narratives concurrentielles. C'est justement cette circulation « concurrentielle » qui donne le caractère dynamique et échangeable de la représentation du politique. De fait, d'éventuels ajustements dans le système d'articulation entre les énoncés et les positions des énonciateurs coïncident avec l'avènement d'un « effet de récit », c'est-à-dire, lorsqu'une des narrations en concurrence à l'intérieur du champ politique devient plus active que toutes les autres, permettant la mise en question de l'apparente unicité et objectivité de l'ordre social et par conséquent, donnant lieu à la configuration d'une nouvelle « langue politique » (Corten 1999 : 12-17).

L'« effet de récit » et la « langue politique » sont des concepts développés au sein de la théorie de Jean Pierre Faye (1972) selon laquelle l'histoire est narration et donc l'histoire « réelle » peut être transformée par des énoncés narratifs. En ce qui concerne *l'effet de récit*, il est important de souligner deux aspects : d'une part, le concept fait référence à la circulation d'une *version narrative active* entraînant un procès de mise en acceptabilité à l'intérieur d'un ensemble social. D'autre part, la mise en circulation de cette version narrative active implique, en même temps, le réaménagement tant de l'ensemble des positions énonciatives (topographie) que des formations discursives (topologie) du champ politique. Le concept de *langue politique* renvoie, à son tour, au fonctionnement des mécanismes discursifs et aux effets qu'ils produisent au sein de la *scène de représentation du politique*. En prenant les termes de Corten, la *langue politique* serait le cadre syntaxique qui « règle les opérations discursives distribuant les actants d'une société en rapports de forces politiques et qui, par là, dit qui est acceptable et inacceptable, ce qui est énonçable et non énonçable » (Corten 2004 : 1).



### 3.3 Événement discursif et articulation

Dans les deux derniers paragraphes, nous avons précisé la valeur des principaux concepts et catégories impliqués dans notre problématique de recherche. Nous avons vu comment à travers la notion de *discours* l'on peut rendre compte des processus de signification qu'institue la réalité sociale et comment ces processus prennent une valeur politique puisque ce qui est en cause, c'est la façon dont les accords sociaux et la mise en acceptabilité des effets de la signification sont construits dans une société donnée. Cependant, même s'il est possible d'établir la manière performative à travers laquelle le *discours* érige le social, il est extrêmement difficile de rendre compte de l'incommensurable univers discursif qui constitue le social. C'est ainsi qu'il nous est apparu important de renvoyer aux concepts de *représentation du politique* et de *langue politique*. Ces concepts constituent un découpage méthodologique, à partir duquel, analyser les dynamiques et les interactions sous-jacentes d'un espace délimité au sein des rapports sociaux où l'institution de l'ensemble sociale est explicite (Peñañiel 2008a : 111-112). En ce qui concerne notre démarche de recherche, il s'agit d'analyser les différentes narrations discursives ainsi que les règles de fonctionnement et de dispersion qui constituent le *processus d'ethnisation* en Colombie et, par là, les effets sur la signification du marronnage. Il reste alors à déterminer les concepts qui rendent compte de la contingence et des réaménagements conceptuels et politiques opérés par cette *langue politique*. À ce propos, nous ferons référence au concept d'*événement discursif* élaboré par Michel Foucault et à celui d'*articulation* développé par Stuart Hall.

#### 3.3.1 L'événement discursif ethnique et les articulations de la négritude

Avec le concept d'événement discursif, Foucault cherche à se démarquer des

principes classiques de l'intelligibilité, où les processus sociaux et politiques sont analysés comme unités homogènes, perpétuelles et insulaires. Il s'agit donc de restituer au *discours* son caractère événementiel, provisoire et non nécessaire :

« Il faut renoncer à tous ces thèmes qui ont fonction de garantir l'infinie continuité du discours et sa secrète présence à soi dans le jeu de l'absence toujours reconduite. Se tenir prêt à accueillir chaque moment du discours dans son irruption d'événement; dans cette ponctualité où il apparaît, et dans cette dispersion temporelle qui lui permet d'être répété, su, oublié, transformé, effacé jusque dans ses moindres traces, enfoui bien loin de tout regard, dans la poussière des livres. Il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l'origine; il faut le traiter dans le jeu de son instance » (Foucault 2010 : 38-39).

Le concept d'événement discursif se pose comme un soupçon radical et une lutte contre les concepts et les présupposés qui ont tendance à présenter les processus historiques comme des réalités naturelles, évidentes, nécessaires et substantielles (Foucault 1971 : 59-61). En prenant les termes de Peñafiel, ce que le concept d'événement discursif cherche à indiquer, « c'est la fragilité et la contingence de phénomènes qui apparaissent pourtant avec une profonde stabilité et nécessité » (2008 : 104).

« Il s'agit en fait de les arracher à leur quasi évidence, de libérer les problèmes qu'ils posent; de reconnaître qu'ils ne sont pas le lieu tranquille à partir duquel on peut poser d'autres questions [...], mais qu'ils posent par eux-mêmes tout un faisceau de questions » (Foucault 2010 : 39).

Comme nous l'avons évoqué au deuxième chapitre, l'idée selon laquelle les populations noires configurent un groupe *ethnique*, avec une culture, un territoire, une histoire et une conscience identitaire immanente, est déjà un lieu commun très répandu, voire indiscutable, au sein de certains cercles théoriques et politiques. C'est pourquoi nous insistons sur le fait de concevoir le processus d'ethnisation comme



événement discursif ou, plus précisément, comme *événement discursif ethnique*. Le concept nous renvoie à la nécessité de déstabiliser les sens communs en démontrant la contingence de ce *discours* et en déterminant comment cet *événement discursif ethnique* a rendu possible la mise en acceptabilité d'une nouvelle langue politique et, par là, la reconfiguration de la scène de représentation du politique en Colombie.

Or, comme nous l'avons souligné au début de ce chapitre, l'irruption de cet *événement discursif ethnique* sur la scène nationale de représentation du politique suscite une (ré) *articulation* conceptuelle et politique de l'intelligibilité de la « négritude ». Avec cet énoncé, nous cherchons à circonscrire l'utilisation du concept d'*événement discursif* en lui donnant un contenu spécifique, car il n'est pas question ici de démontrer uniquement le caractère contingent du discours *ethnique*. En effet, il s'agit également de dévoiler les changements et les fluctuations qui se sont opérés au sein du champ sémantique du discours juridique, théorique et politique en ce qui concerne la compréhension de l'altérité « noire » dans l'espace sociopolitique colombienne. D'où notre intérêt pour le concept d'*articulation* comme outil analytique.

Nous pouvons affirmer que le concept d'*articulation* proposé par Hall est, dans une certaine mesure, la condensation d'un long débat au sein du marxisme critique concernant les déterminismes économiques, les essentialismes de classe, l'idéologie, l'autonomie relative, l'hégémonie et finalement, la perspective discursive de la construction sociale<sup>65</sup>. Dans ces circonstances, la notion d'*articulation* chez Hall

---

<sup>65</sup> Comme protagonistes de ce débat, nous pouvons nous référer aux réflexions développées par l'École de Francfort, Gramsci, Althusser et Laclau. À ce sujet, consulter deux articles où Stuart Hall offre une exégèse détaillée du parcours de ce débat : Stuart Hall, « La redécouverte de l'« idéologie » : Retour de refoulé dans les *medias studies* », In Hall, Stuart, *Identités et cultures : Politiques des cultural studies*. pp. 129-168. Paris : Éditions Amsterdam, 2008d. Stuart Hall, « Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas », In Stuart Hall, *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp 193 - 220. Popayan -

visé d'abord à établir une position théorique face aux déterminismes économicistes qui conduisent à déduire les positionnements idéologiques des sujets à partir de leur positionnement structurel. Dès lors, la portée d'une idéologie n'émane pas nécessairement d'une position sociale fixe, mais, au contraire, il est indispensable de penser les liaisons contingentes qui se sont établies entre pratiques idéologiques et « forces sociales » puisque les différents éléments d'une formation sociale ne se correspondent, ni s'expriment de manière simple et automatique. De fait, dans une conjoncture spécifique interviennent des éléments dissemblables, des forces sociales divergentes et hétérogènes qui confluent sans ordre ou immédiateté préétablis. Autrement dit, la notion d'*articulation* cherche principalement à comprendre comment et sous quelles circonstances historiques, des forces sociales ou des sujets politiques divergents configurent une connexion avec différents éléments idéologiques.

« La théorie de l'articulation se demande comment une idéologie découvre son sujet plutôt que de se demander comment le sujet pense les nécessaires et inévitables pensées qui appartiennent à celle-ci. La théorie nous permet de penser comment une idéologie octroie du pouvoir aux gens, en les habilitant à donner un certain sens ou intelligibilité à leur situation historique, sans réduire ces formes d'intelligibilité à leur emplacement socio-économique ou de classe, ou à leur position sociale » (Hall 2010a : 85).

D'autre part, au sein de la démarche théorique de Hall, le questionnement sur les « conditions de possibilité » des articulations est explicite. En effet, les différentes pratiques et relations qui peuvent conformer une articulation ne flottent ni divaguent de manière aléatoire et arbitraire. Elles sont ancrées dans un moment précis du devenir historique et, par conséquent, répondent à certaines configurations structurelles qui les rendent possibles. Or, même si une articulation est soutenue positivement par des processus qui ne sont pas tout à fait incertains, elle n'est pas non



plus une sédimentation fixe et stable. Selon Hall, l'émergence d'une articulation peut être conçue comme un enclos ou une fixation arbitraire, mais jamais garantie (Hall 2010b : 196). Toute articulation doit être mise en actualisation et en reconfiguration, de sorte qu'elle ne puisse être déplacée de la scène sociale sur laquelle elle opère. Il s'agit donc d'une fixation en constante tension et incertitude puisque la formation sociale où elle émerge et dans laquelle elle trouve ses conditions de possibilité n'est pas statique, prédéterminée et immuable. De ce point de vue, nous ne pouvons attribuer au phénomène du racisme, par exemple, une forme et une logique unique, mais, au contraire, il faudrait démontrer comment et sous quelles conditions le racisme a été articulé au sein de formations sociales spécifiques au long de l'histoire (Hall 2013 : 168-171).

L'analyse de l'*articulation* de sujets, de subjectivités, de structures, de narratives et de localisations divergentes, ainsi que de leurs conditions de possibilité historiquement situées, nous ouvre de nouvelles possibilités de penser l'émergence des sujets politiques liée à certaines idéologies ou discours — en l'occurrence, les populations noires articulées en termes de « groupe ethnique ».

« Il faut voir la façon dont une variété de groupes sociaux font partie et constitue, pour un temps limité, un certain type de force politique et sociale (...) La relation entre les forces sociales et l'idéologie est absolument dialectique (...) Ce qui commence à apporter à la scène historique une nouvelle position sociale et politique ainsi qu'un nouvel ensemble des sujets sociaux et politiques est l'articulation, le lien non nécessaire entre une force sociale qui se fait elle-même et l'idéologie ou les conceptions du monde qui rendent intelligible le processus par lequel traverse cette force » (Hall 2010c : 88).

C'est pourquoi nous considérons que l'*événement discursif ethnique* suscite une *articulation* inédite qui a changé profondément les paramètres à travers lesquels les « Noirs » sont aujourd'hui imaginés socialement, théoriquement et politiquement

en Colombie. Autrement dit, l'*événement discursif ethnique* implique un réaménagement de ces critères/conceptions d'intelligibilité des populations noires qui ont dominé pendant l'époque esclavagiste (siècles XVIe-XIXe) et la plus grande part du XXe siècle. Nous y reviendrons plus loin.

### 3.4 Cartographie de l'événement discursif ethnique

Avant d'analyser concrètement la manière dont l'*événement discursif ethnique* s'est consolidé au sein de la scène colombienne de représentation du politique, il importe de tracer quelques coordonnées nous permettant de localiser les conditions d'émergence de cet *événement discursif* à l'intérieur d'une série de processus transnationaux et globaux toujours plus amples. Effectivement, l'« ethnicisation » est un phénomène discursif répandu à travers le monde renvoyant à plusieurs événements et sujets à l'échelle globale, et ayant différents impacts et appropriations selon les particularités des configurations nationales où il est intégré.

Selon Wallerstein, après 1945 le changement de la cartographie politique du monde, définie par la guerre froide entre les États-Unis et l'URSS, le leadership économique américain et la réaffirmation historique des peuples non européens, ont affecté les catégories politiques et philosophiques de l'époque moderne (2006 : 37). En outre, il soutient que la période qui émerge avec la révolution culturelle de 1968 et la crise économique mondiale de 1972-1973 est le référent temporel où la restructuration du rôle social des subalternes a déterminé une étape de bifurcation historique ou de transition systémique globale (Wallerstein 2005 : 11-54; 2007 : 27-43). Il convient d'ajouter à cette description de la carte des événements mondiaux, le long processus de décolonisation de l'Asie et l'Afrique (1947-1970) ainsi que le



mouvement de droits civils aux États-Unis et l'immigration massive vers les métropoles occidentales à partir de 1950 (Maldonado-Torres 2006 : 144). Une transition systémique traversée, à son tour, par des processus de mondialisation économique de l'agenda néolibéral. Examinons d'un peu plus près cette série de transformations liées à la manière dont la « question ethnique » a fait surface dans le lexique politique contemporain.

### 3.4.1 Les inflexions conjoncturelles de la « question ethnique »

Sans aucun doute, il y a une relation étroite entre le phénomène « postcolonial » et l'émergence de la « question ethnique » au niveau mondial. Cependant, pour reprendre les termes de Stuart Hall, le concept de *postcolonialisme* « pourrait nous faire faire un détour par un labyrinthe conceptuel d'où peu de curieux reviennent » (2008c : 378). Il suffira d'affirmer que le « postcolonial » n'implique pas que les marques et les problèmes posés par le colonialisme ont été dépassés ou remplacés par une période où les administrations juridiques, politiques, militaires et économiques coloniales n'existent plus. Au contraire, le « postcolonial » indique la manière dont les relations coloniales se sont reconfigurées. De fait, la fin des vieux systèmes impériaux européens et l'aboutissement des guerres anticoloniales<sup>66</sup> ont marqué une inflexion conjoncturelle marquée par l'éclosion de nouveaux États-nations qui relèvent, eux, de faiblesses économiques et de déstabilisations sociales dans le contexte d'un système mondialisé et asymétrique, dominé par les modèles de gouvernance occidentaux et une économie néolibérale non régulée. Des États-nations qui, en outre, ont la difficulté de rassembler autour d'une nouvelle culture nationale

<sup>66</sup> Concrétisées, dans un premier temps, par les guerres indépendantistes des pays latino-américains au XIXe siècle contre la France, l'Espagne et le Portugal et par les mouvements anticoloniaux africains et asiatiques au cours du XXe siècle contre l'Angleterre, l'Allemagne, la Belgique et la France.

toute une hétérogénéité de populations socialement et culturellement bigarrées. À cette inflexion « postcoloniale » s'ajoutent le substantiel déplacement migratoire des peuples du « Sud global » vers les métropoles de l'ancien empire et la croissance des luttes pour la reconnaissance menées par ces peuples historiquement exclus, modifiant, en conséquence, l'univers académique et politique contemporain. Il s'agit donc d'une tendance qui s'est accélérée et intensifiée avec la fin de la guerre froide, la crise de l'État-providence et l'approfondissement des inégalités économiques et sociales entre le Nord et le Sud.

Dans ces circonstances, l'irruption de « nouveaux sujets sociaux » revendiquant la reconnaissance de leur différence particulière (de genre et d'orientation sexuelle) et ethnique (culturelle, linguistique et religieuse), a ébranlé les prémisses et les catégories qui ont soutenu, depuis longtemps, la conception moderne d'État-nation, à savoir : la « souveraineté nationale », l'« identité nationale », la « société civile », la « citoyenneté » et la « démocratie » (Fistetti 2009 : 16-17). C'est dans ce contexte de transition systémique que la « question ethnique », par le biais du *multiculturalisme*, devient l'axe de gestion de la différence. Autrement dit, les luttes pour la reconnaissance, les flux migratoires, les transformations démographiques des métropoles du « premier monde » ainsi que les réaménagements géopolitiques et économiques ont ouvert de nouvelles formes de représentations discursives et d'intervention du politique. Il s'agit d'un processus à l'échelle globale, où tant la consolidation de sujets et de subjectivités politiques que de pratiques de gouvernance, ont interpellé les imaginaires sociaux, théoriques et politiques à travers les enjeux ponctués par l'*ethnicité*.

Dès lors, la « question ethnique » gravite autour d'une double inscription. D'une part, dans la croissante visibilité sociale et politique des communautés



culturelles et confessionnelles dissemblables qui ont soulevé un certain nombre de questions sur l'« unicité » et l'« homogénéité » de l'État-nation libéral. D'autre part, dans l'adoption, de plus en plus importante, de politiques de la reconnaissance et de la différence visant à modifier un ordre institutionnel en mesure d'articuler des cultures et des identités divergentes qui cohabitent dans l'espace national. Cette double inscription est, le plus souvent, décrite en termes de *multiculturalisme* (Fistetti 2009; Hall 2008c).

Quant au *multiculturalisme*, il nous semble utile, comme le suggère Stuart Hall, de faire une distinction analytique entre ce dernier terme et celui du « multiculturel ». Ceci dans le but de saisir le sens général de son contenu. Le terme « multiculturel » réfère à la situation dans laquelle convergent différentes communautés culturelles, du fait des circonstances historiques, dans un corps social indépendamment de l'existence d'une reconnaissance juridique ou politique de cette multiplicité culturelle. En revanche, le terme « multiculturalisme » indique les stratégies et les politiques qui, au sein d'une société, sont déployées pour soutenir certaines articulations de la différence culturelle en tant que politique d'État (Hall 2008c : 374). Bref, le « multiculturel » est un « fait social » tandis que le « multiculturalisme » est un « fait juridique – politique » (Restrepo 2005c : 149-150; Cunin 2002 : 279-280).

Certes, l'ethnisation est un phénomène discursif inscrit à l'intérieur du multiculturalisme étant donné qu'il faut nécessairement une plateforme juridique pour la rendre effective. Cependant, comme nous le verrons plus loin, la portée et la complexité de ce phénomène ne s'épuisent pas dans la configuration d'instruments juridiques réglant la différence culturelle d'un État-nation donné. Ceci n'est qu'un moment d'un processus plus ample. Comme nous avons insisté au long de ce

mémoire, l'ethnicisation est un événement discursif impliquant la circulation et la dispersion d'une hétérogénéité d'énoncés, stratégies et médiations qui articulent, elles, des sujets politiques et des subjectivités en termes de « groupe ethnique ». C'est-à-dire, un discours où certaines populations sont différenciées et identifiées en fonction de traits culturels, religieux, linguistiques et territoriaux (Restrepo 2013 : 20; Rojas 2004 : 158).

### 3.4.2 Les dilemmes de l'« ethnicisation »

Bien qu'il soit indéniable que l'ethnicisation ait constitué une arène dans laquelle se sont mobilisées des luttes pour la reconnaissance politique et juridique des populations historiquement exclues et qu'elle ait modifié la morphologie de l'État, des sciences sociales et la façon de représenter le « national » notamment en Amérique latine, il faut reconnaître également que l'ethnicisation a engendré une série de problèmes et de dilemmes liés, fondamentalement, à la construction essentialiste de l'identité et à la réification de la différence culturelle elle-même. En ce sens, plusieurs auteurs consultés manifestent une préoccupation soutenue en ce qui concerne l'essentialisme et le communautarisme des processus d'ethnicisation, où les nouvelles formes de représentation de l'identité dissimulent d'autres mécanismes d'invisibilisation et d'exclusion (Rojas 2004; Cunin 2002). D'un autre point de vue, est inquiétante la manière dont le discours de l'identité et des politiques de la différence s'est localisé et articulé à l'intérieur des formations du pouvoir moderne (Grossberg 2003). D'autres auteurs attirent l'attention sur les tensions et les disputes qui s'établissent autour de la « question ethnique » entre les représentations sociales et politiques et les représentations académiques (Restrepo 2005a; 2005b).



En effet, la recherche d'un « véritable nous » collectif partagé par ceux qui ont une histoire commune, des ancêtres communs, un territoire ou une langue commune a dominé les processus d'ethnisation. C'est ainsi que les modifications dans la morphologie juridique qui a reconnu plusieurs droits collectifs, territoriaux, linguistiques et de pluralisme juridique, ont homogénéisé, du même souffle, les traits des identités et des différences. Autrement dit, la normativité de la différence et de l'identité devient un trait essentialiste de l'ethnisation. En conséquence, la construction de l'ethnicité et de la conscience ethnique est déterminée par des traits — culturels, linguistiques ou historiques — immanents à la condition humaine (Restrepo 2005 : 121). Parallèlement, cette construction de l'ethnicité déplace et occulte d'autres identités qui se développent dans des contextes et des locutions dissemblables (urbains, migratoires, etc.) en dehors du modèle d'altérité officielle (Capone 2000; Losonczy 2002). En outre, l'égalité, au sein des politiques de l'ethnicité, devient possible, paradoxalement, à la mesure que l'on assume la différence et, dans ces conditions, la différence s'opère sur la base des critères de la modernité qui auparavant ont donné lieu à l'exclusion — être noir, indigène ou homosexuel — (Rojas 2004 : 163; Grossberg 2003 : 150-151).

Quoi qu'il en soit, au-delà des implications politiques que ces débats peuvent imprégner, ce que les dilemmes de l'ethnisation nous laissent entendre, c'est qu'il ne s'agit pas d'un processus tout à fait monolithique, vertical et homogène, mais, au contraire, d'un processus traversé par des conflits, contradictions, négociations, appropriations et pratiques hétérogènes qui investissent sujets et subjectivités dans différents « effets de réalité ». Nous y reviendrons au dernier chapitre.

### 3.5 Les processus de constitution du sujet ethnique afro-colombien

Dans un article notable, publié en 2006, Pierre Beaucage fait un examen de la mutation et de la confluence d'une multiplicité de significations, de représentations et de discours qui, dans les derniers quarante ans, ont redéfini la compréhension de l'indianité en tant que sujet politique et de droit en Amérique latine. Ce processus est caractérisé, d'une part, par le positionnement de nouveaux discours — religieux<sup>67</sup> et politiques — qui ont relocalisé la compréhension de l'indianité au niveau international, régional et local. En ce sens, le cadre juridique défini par la convention 107 de l'Organisation internationale du Travail « relative aux populations autochtones et tribales » de 1957, ainsi que par la convention 169 de 1987, a joué un rôle important dans la reconnaissance des droits d'autonomie, culturels, économiques, etc. (OIT : 2006). Ce reflux sur la scène internationale, favorable aux Amérindiens, s'est traduit dans les imaginaires nationaux latino-américains en termes de multiculturalisme (Beaucage 2006 : 170-176). C'est ainsi que les processus de démocratisation des années 90 ont, dans la région, déplacé la question indigène de « fait social » à « fait juridique », en réformant les systèmes politiques dans une logique formaliste de « discrimination positive » et d'ouverture du concept de citoyenneté. D'autre part, ce processus semble également traversé par l'impact politique qu'a eu le soulèvement zapatiste en 1994 sur l'imaginaire mexicain et plus largement sur celui du continent (Beaucage 2006 : 179-181). On ne saurait passer sous silence les cycles de mobilisation sociale et politique des mouvements amérindiens entre 1997 et 2006 ainsi que l'adoption du projet de la *plurinationalité*

---

<sup>67</sup> Beaucage fait notamment référence à l'influence qu'ont eu les imaginaires religieux apportés par la « théologie de la libération », pendant les années 60, et par les « nouveaux mouvements religieux » du pentecôtisme (2006 : 166-169).



mené par les processus constitutants de l'Équateur (2007-2008) et de la Bolivie (2006-2008)<sup>68</sup>.

En cela, on constate que les différentes narrations juridiques et politiques référant à l'indianité sont, plutôt que l'expression d'une essence immanente de l'« indigène », le résultat de l'*articulation* d'une multiplicité de facteurs, d'agents, de pratiques, de médiations et de confrontations. Autrement dit, les différences ethniques et par conséquent, l'identité culturelle ne sont pas naturelles et ne partent pas de la diversité ethnique en elle-même, *i.e* de l'hétérogénéité culturelle et populationnelle qui se contient dans le spectre national en tant que « fait social ». Elles sont des phénomènes cimentés et reproduits à travers des discours, des représentations et des agencements qui produisent l'altérité à l'intérieur d'un espace sociopolitique concret (Restrepo 2005 : 122; Hall 2008a : 311).

En fonction de ces considérations, nous nous apprêtons à explorer l'ensemble des discours, pratiques et représentations qui ont rendu possible la constitution du sujet ethnique *afro-colombien*. Cette analyse du processus d'ethnisation des « communautés noires » en Colombie nous procurera quelques éléments pour mieux comprendre la manière dont le phénomène du marronnage s'est aujourd'hui articulé à cette *version narrative* contemporaine.

---

<sup>68</sup> À ce sujet voir, Boaventura de Sousa Santos, « La reinención del estado y el estado plurinacional ». *Observatorio Social de América Latina* (22) : 25-46, 2007. Voir également, Julio Peña y Lillo, « Procesos constituyentes en el mundo andino: Bolivia y Ecuador en perspectiva comparada ». *Observatorio Social de América Latina* (25) : 79-98, 2009.

### 3.5.1 Conjoncture politique/juridique de l'irruption ethnique :

#### La réforme constitutive de 1991 et la loi 70 de 1993

Comme nous l'avons vu précédemment, la configuration d'une plateforme politique et juridique agit comme une des conditions de possibilité de la mise en oeuvre du processus d'ethnisation. Il n'est donc pas question ici d'attribuer un lieu privilégié à l'aspect juridique au détriment d'autres processus sociaux et politiques, qui ont caractérisé l'évolution des stratégies organisationnelles des populations noires à différentes périodes, mais d'avoir une référence conjoncturelle, c'est-à-dire, un moment charnière où la condensation et l'articulation de multiples effets et déterminations, dans un terrain historiquement spécifique, affectent une formation sociale dans son ensemble (Grossberg 2006 : 56). Concernant la Colombie, ce moment charnière est définitivement marqué par le processus constituant — ouvert en décembre de 1990 — à travers lequel fût adoptée la nouvelle Charte constitutionnelle le 4 juillet de 1991<sup>69</sup>.

Bien que l'évolution du discours politique/juridique d'inclusion des « Noirs » dans l'identité nationale colombienne puisse trouver sa généalogie dans la loi d'abolition de l'esclavage du 21 mai de 1851, ainsi que dans la mise en place du suffrage universel et de la carte d'identité en 1936 (Almarino 2001 : 24-25; Hurtado Saa 2004 : 77), ce n'est qu'à partir de la promulgation de la Constitution politique de 1991 et particulièrement de son Article transitoire 55 qu'émergent des rhétoriques, des politiques et des discours se référant à l'altérité des populations noires en termes de « groupe ethnique » (Restrepo 2002 : 37-38).

<sup>69</sup> À ce sujet voir, Oscar Mejía Quintana, « El origen constituyente de la crisis política en Colombia: La filosofía política y las falacias de la Constitución ». In Ann Mason *et al* (Eds), *La crisis política colombiana: más que un conflicto armado y un proceso de paz*. pp 143-160. Bogota : Ediciones Uniandes, 2003.



La Constitution de 1991 a substitué l'ancienne Constitution de 1886 dans laquelle la Colombie était définie, par le biais du projet libéral du dix-neuvième siècle, comme nation d'une seule langue, d'une seule religion et évidemment d'une seule culture (Mejía 2003 : 158). Dans ce contexte, les notions relatives aux « communautés noires » et au discours ethnique n'ont pas eu lieu en tant que référents des processus organisationnels noirs. Or, le fait d'affirmer que jusqu'aux années 90 ces *versions narratives* ont été absentes des dynamiques organisationnelles et de l'action politique des peuples noirs — nous insistons — n'implique aucunement qu'il y ait eu un « vide » discursif dans leurs pratiques sociales et politiques. Pendant une longue période, les Noirs ont été contraints d'adopter l'identité de la classe paysanne et de faire valoir leurs revendications en déployant un discours agraire et libéral des droits de citoyenneté. De fait, la lutte de classe ainsi que la question corporative, paysanne et syndicale ont été quelques-uns des axes qui ont articulé les expériences et les identités organisationnelles et d'action politique durant une bonne partie du vingtième siècle (Hurtado Saa 2004 : 77-86; Almario 2001 : 30-33). C'est pourquoi Eduardo Restrepo assure que

« Penser les populations locales en termes de “communauté noire”, avec un territoire, avec des pratiques traditionnelles de production, avec une identité ethnique et avec un ensemble des droits spécifiques en tant que tels, est un exercice de construction de la différence qui a uniquement eu lieu (...) dans la décennie des années nonante avec le positionnement institutionnel et social de ce nouveau régime de représentation » (Restrepo 2002 : 42).

Comme nous l'avons argumenté plus haut à propos de l'événement *discursif ethnique*, l'irruption de ce discours implique une (ré) *articulation* des paramètres à travers lesquels la différence culturelle en général, et les « Noirs » en particulier, sont actuellement imaginés socialement, théoriquement et politiquement en Colombie. En suivant les suggestions analytiques de Peter Wade, au moins depuis le XIXe siècle, le champ sémantique d'intelligibilité de la « négritude » a été associé à une

« régionalisation du racisme biologique ». Autrement dit, c'est à travers ce champ sémantique que s'est sédimenté toute une géographie, où certaines régions sont « noires » et d'autres, « blanches » ou « indigènes ». Dans ce régime de représentation, les régions des côtes maritimes — Atlantique et Pacifique — sont marquées comme « Noires ». Ici, le racisme biologique — hérité de l'époque coloniale — joue un rôle important en attribuant à ces régions « noires » une inclination atavique à la paresse, la sensibilité émotionnelle, l'incapacité intellectuelle, la sursexualité, etc., et donc, une prédisposition à la marginalisation et au paupérisme (Wade 2007 : 39-60). C'est ainsi que l'insertion de la diversité ethnique et culturelle dans les principes de la Constitution politique de 1991 constitue une inflexion qui a (ré) *articulé* ces critères d'intelligibilité des populations noires sans, pourtant, les effacer totalement. Plus précisément, cette (ré) *articulation*, dans le sens de Hall, n'indique pas simplement une succession chronologique — un avant et un après —, mais la juxtaposition et/ou cohabitation d'éléments existants et émergents qui articulent ces populations, dorénavant, en termes de « groupe ethnique » détenant une série de marqueurs de la différence exprimés à travers des particularités culturelles ou linguistiques, certains modes de vie communautaire ou de territorialisation<sup>70</sup>.

Le principe de la diversité ethnique et culturelle de la nouvelle Constitution est développé à travers une série d'articles qui attribue des droits spécifiques aux groupes ethniques — de l'article 7 à 10 — (Presidencia de la República 2008). Cependant, par groupes ethniques, on doit comprendre les 81 communautés indigènes parlant 64 langues différentes, établies dans 27 des 32 départements du territoire de la

<sup>70</sup> Il convient de préciser que, en fonction de l'argumentation que nous développons ici, cette histoire sur la constitution du sujet ethnique afro-colombien est très condensée. Pour une description plus détaillée de ce processus, consulter Eduardo Restrepo, *Etnización de la negritud : la invención de las 'comunidades negras' en Colombia*. Popayán : Editorial de la Universidad del Cauca, 2013a, ainsi que, Mauricio Pardo Rojas, *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá : Instituto colombiano de antropología e historia, 2001.



Colombie (Sanchez 1998 : 173-174). De fait, dans la Constitution Politique (CP), les « communautés indigènes » ont explicitement fait l'objet de l'écriture de droits territoriaux (CP : Art, 96 c, 286, 321, 329), économiques (CP : Art, 330, 356), de participation politique (CP : Art, 171) et d'administration de la justice (CP : Art, 246) tandis que les « communautés noires » ne disposent que de l'Article transitoire 55 pour matérialiser leurs droits spécifiques. Précisons qu'un *Article transitoire* est une sorte d'appendice joint à la fin d'une Charte constitutionnelle dont la nature est « accessoire », et ce, dans la mesure où il agit en tant qu'auxiliaire des articles principaux du corpus constitutionnel. Il vise à spécifier le temps et la forme de l'entrée en vigueur d'une législation et détermine les conditions de développement et les effets légaux de ladite législation (Arteaga 1990) — en l'occurrence le développement des droits concernant les « communautés noires ». L'Article transitoire 55 de la Constitution politique de 1991 stipule que :

« Dans les deux ans qui suivent l'entrée en vigueur de la présente Constitution, le Gouvernement produira, suite à une étude de la part de la commission spéciale créée par le gouvernement à cet effet, une loi reconnaissant aux communautés noires s'étant installées sur des terres inoccupées de type rurales, riveraines des fleuves de la région du Pacifique et en accord avec leurs pratiques traditionnelles de production, le droit à la propriété collective sur les zones qui seront délimitées par ladite loi. Des représentants élus par les communautés concernées participeront pour chaque cas examiné à la Commission Spéciale désignée plus haut. La propriété ainsi reconnue ne sera aliénable que dans les termes fixés par la loi. Cette même loi établira des mécanismes de protection de l'identité culturelle et des droits de ces communautés, ainsi que de consolidation de leur développement économique et social » (Presidencia de la República de Colombia 2008 :136).

Cette asymétrie vis-à-vis des « communautés indigènes » trouve sa raison d'être dans plusieurs facteurs. D'une part, comme le souligne Peter Wade, il faut prendre en considération que les emplacements conceptuels et sociaux de l'« indigène » et du « noir » dans les structures de l'altérité construites depuis l'époque coloniale en Colombie sont inégaux. À ce sujet, les politiques d'État ont une

propension tant à la subordination juridique des noirs par rapport aux indigènes qu'à l'« indigénisation » des noirs quand il s'agit de lois spécifiques comme la loi 70 de 1993 (Wade 2008 : 129; 2006 : 73). D'autre part, il faudrait signaler le manque de représentation du mouvement noir à l'Assemblée Nationale Constituante (ANC). Étant donné qu'aucun des candidats noirs n'a été élu à l'ANC, l'incorporation des droits des populations noires au cadre constitutionnel s'est viabilisée principalement à travers des représentants indigènes (Pulido 2010 : 269-273; Restrepo 2005c : 146; Agudelo 2009 : 53-54).

Malgré les asymétries et les problèmes de représentation mentionnés, l'approbation de l'Article transitoire 55 ouvre un important chapitre dans le processus d'ethnisation catalysant une relocalisation inédite du « noir » au sein de la scène de représentation du politique en Colombie. Pourtant, l'achèvement du cadre juridique de l'ethnisation ne sera totalement accompli, qu'à partir de la rédaction de la loi 70 de 1993 développant les dispositions de l'Article transitoire 55. Le caractère opérationnel des dispositions juridiques de la loi 70 devient l'axe à partir duquel se sont articulés les processus organisationnels, de diffusion et de dialogue de portée nationale où les populations noires sont imaginées comme « groupe ethnique ». L'Article 2, incise 5, de la loi 70 de 1993 précise que les communautés noires sont :

« L'ensemble des familles d'**ascendance afro-colombienne** qui possèdent une **culture propre, partagent une histoire commune** et ont leurs **propres us et coutumes (...)** qui révèlent et **conservent une conscience identitaire les distinguant** des autres groupes ethniques » (Ministerio del Interior 1995 : 2).

Comme nous le verrons au prochain chapitre, cet ensemble d'énoncés juridiquement institués dont se sert la loi 70 de 1993 pour nommer le nouveau sujet politique, suggère la concaténation et l'enchevêtrement de divers régimes de



mémoires : ceux mis en récit par les représentants de la connaissance érudite — chercheurs en sciences sociales — et juridique nationale, et ceux des populations locales qui sont présumées les incarner. Dès lors, la constitution du sujet ethnique *afro-colombien* implique de recourir à l'acte politique de la mise en discours d'une « mémoire collective » attestant particularités territoriales, phénotypiques, culturelles et identitaires, et ce, dans le but de doter les populations noires d'une place spécifique sur la scène nationale de représentation du politique. C'est dans cette dynamique, conflictuelle et controversée, de configuration narrative de la mémoire que le phénomène du marronnage joue un rôle important.

## CHAPITRE IV

### L'ÉVÉNEMENT DISCURSIF ETHNIQUE, SAN BASILIO DE PALENQUE ET LE MARRONNAGE : LES ENJEUX DES MÉMOIRES ET DES SILENCES

*« La vie n'est pas celle qu'on a vécue, mais celle  
dont on se souvient et comment on s'en souvient  
pour la raconter »*

García Márquez<sup>71</sup>

*« Il faut oublier pour rester présent, oublier pour  
ne pas mourir, oublier pour rester fidèle »*

Marc Augé<sup>72</sup>

*« Lord, I've got to keep on moving. Lord, I've got to  
get on down. Lord, I've got to keep on moving  
Where I can't be found Lord, they're coming after  
me »*

Bob Marley<sup>73</sup>

Comme nous l'avons précisé dans le chapitre précédent, l'événement *discursif ethnique* n'a pas qu'une source unique. Il fait référence à une série de discours, d'énoncés et de règles qui circulent, cohabitent et interagissent de manière conflictuelle à travers un ensemble d'énonciateurs et co-énonciateurs dans un espace et temporalité donnés (Foucault 2010 : 46-56). En conséquence, il ne suffit pas — en ce qui nous concerne — que la législation colombienne énonce juridiquement le nouveau sujet politique pour qu'immédiatement ce sujet se déploie d'une manière

---

<sup>71</sup> Gabriel García Márquez, *Vivre pour la raconter*, Paris : Bernard Grasset, 2003.

<sup>72</sup> Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris : Payot & Rivages, 1998 : 122.

<sup>73</sup> Bob Marley, « Keep on moving », In Bob Marley and the Wailers, *Soul Revolution Part II*. Jamaïque : Label Upsetter, 1971, piste No 1, Face A.



analogue à cette mise en discours. L'analyse de l'événement *discursif ethnique* implique donc nécessairement de rendre compte des relations *polémico-consensuelles*<sup>74</sup>, c'est-à-dire, des dynamiques d'exclusion et d'inclusion, des processus de concaténation, juxtaposition, divergence ou complémentarité qui s'établissent entre énoncés, énonciateurs et positions énonciatives. Or, si nous avons repéré la réforme constituante de 1991 et l'avènement de la loi 70 de 1993 comme catalyseurs de la dispersion du *discours ethnique* à une échelle jusqu'à alors inédite, ce n'est pas dans le but d'occulter d'autres généalogies qui ont permis de penser les « communautés noires » comme « groupe ethnique ». De fait, c'est vers les années 80 que cette articulation de la « négritude » commence à se sédimenter, sous forme de stratégie organisationnelle, à propos de conflits territoriaux avec des entreprises d'exploitation forestière dans la région du Pacifique (Restrepo 2013 : 151; Wade 1996 : 286). Néanmoins, ce n'est qu'avec l'entrée en vigueur de la nouvelle Charte constitutionnelle et du développement normatif (loi 70 de 1993) des droits collectifs et ethniques des « communautés noires », que s'articulent, confluent et interagissent une série de sujets, médiations et interventions aux niveaux national, régional et local, visant la constitution du sujet ethnique *afro-colombien*. Il s'agit donc, comme nous l'avons expliqué plus haut, d'identifier une inflexion conjoncturelle nous permettant de circonscrire le champ de *convergence stratégique de positions contradictoires* (Peñafiel 2008a : 111). Ce *champ de convergence* — institué d'abord juridiquement — se cristallise notamment dans l'acte politique de la mise en discours d'une « mémoire collective » unifiée et unificatrice de l'ensemble des populations noires, cherchant le substrat, le *leitmotiv* et la légitimation de leur statut ethnique.

Ainsi, dans cette dernière partie, nous analyserons les relations *polémico-consensuelles* soulevées par la configuration narrative de la mémoire du sujet

<sup>74</sup> Ricardo Peñafiel, Le rôle politique des imaginaires sociaux : Quelques enjeux théoriques autour de leur conceptualisation, *Politique et société* (27) : 99-128, 2008a : 113.

ethnique *afro-colombien*. Ceci dans l'objectif de comprendre les interactions, les enchevêtrements et les entrechoquements qui s'établissent entre les registres mémoriaux des populations locales et la *version narrative* de l'historicité ethnique. Cette analyse nous conduira, d'une part, à définir en détail les éléments configurant la *version narrative ethnique* qui règle la signifiante (attribuer un sens à) du marronnage associé, à son tour, à l'image incarnée par San Basilio de Palenque. D'autre part, nous verrons comment les dynamiques des mémoires locales noires remettent en question cette construction unifiée, explicite et linéaire de la « mémoire collective ». En effet, plusieurs explorations ethnographiques — que nous aborderons opportunément — mettent bien en évidence le caractère mobile, disloqué et dispersé dans lequel agissent les grammaires mémorielles et associatives noires. Il s'ensuit que les signifiants *Afrique*, *esclavage* et *marronnage*, qui supportent l'historicité ethnique du sujet *afro-colombien*, ne sont jamais explicités dans le *parler ordinaire*<sup>75</sup> des populations noires enquêtées dans la région du Pacifique colombien. Nous avons également constaté cette absence des énoncés qui articulent la *version narrative ethnique* — notamment en ce qui concerne le *marronnage* — lors du travail de terrain effectué dans le cadre de cette recherche à San Basilio de Palenque. Au-delà de l'apparent paradoxe qu'implique le constat du silence ou de l'oubli du marronnage de la part des habitants de la ville paradigme du marronnage en Colombie, nous voudrions suggérer quelques pistes d'analyse à ce sujet. Nous chercherons à argumenter que si le marronnage subsiste en tant que « compétence sociale », ce n'est pas tant dans l'explicite du *parler ordinaire* lui-même, que dans les dynamiques de configuration et de mobilité sociale déclenchées par des situations de violence spécifiques à la contemporanéité colombienne.

<sup>75</sup> André Corten, « Introduction ». In André Corten (Dir), *La violence dans l'imaginaire latino-américain*. pp 19-49. Paris/Québec : Karthala/PUQ, 2009.



#### 4.1 La (ré) articulation de la mémoire et de l'histoire noire dans la scène de représentation du politique de la Colombie

Jusqu'ici, nous avons argumenté qu'à partir des années 90 le discours ethnique a (ré) articulé les matrices d'intelligibilité des populations noires au sein de la scène nationale de représentation du politique. Cependant, il nous semble tout aussi fondamental de différencier deux dynamiques dissemblables — tout en étant corrélatives —, afin d'orienter la problématique de cette section, à savoir : les dynamiques d'ethnisation et de « conscience ethnique ».

Comme nous l'avons vu, l'ethnisation est un processus par lequel une ou plusieurs populations sont imaginées comme communauté ethnique, c'est-à-dire une communauté partageant un répertoire d'éléments culturels et historiques spécifiques qui agissent comme marqueurs de différenciation par rapport à d'autres groupes. Pour autant, l'ethnisation est un processus dont les sujets et les communautés interpellées peuvent n'avoir aucune « conscience ». Autrement dit, les marqueurs engendrés par l'ethnisation définissant la « communauté noire », peuvent être extrinsèques, voire contradictoires, vis-à-vis des expériences concrètes des populations noires qui structurent, elles, leur appartenance à une collectivité locale. Les conditions de possibilité d'une « conscience ethnique », comme l'a bien noté Almario, ne dérivent pas spontanément d'une projection « naturelle » d'éléments culturels et historiques en eux-mêmes, mais des interventions et des processus par lesquels ces éléments sont élevés au niveau de perception consciente de la *distinction/différenciation* et par là même, chargés de sens (Almario 2001 : 18-19). Il n'est pas question ici de scinder le discours de l'ethnisation des pratiques concrètes des communautés ou d'opposer la « communauté ethnique » à une autre qui « serait » ou « existerait » ailleurs sous une forme « authentique ». Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent à propos du phénomène discursif, l'ensemble des versions narratives — réelles,

reconstruites ou mythiques —, mises en circulation par les différents acteurs engagés dans la construction d'une communauté ethnique, ne doit pas être analysé à travers le prisme réducteur et dichotomique de *véracité* ou *fausseté*, mais circonscrit aux *effets de sens* et aux *effets de réalité* qu'elles peuvent engendrer. Ce qui nous intéresse, pour l'instant, c'est de prendre en considération que les versions narratives circulant sur la « communauté noire » ne sont pas l'expression d'un phénomène naturel immanent à un « être » biologique ou à un « être » culturel, mais le produit de l'interaction d'un ensemble de médiations, de technologies et d'acteurs, constituant des formes inusitées d'altérité culturelle, de mémoire, de tradition et de communauté. En outre, même si l'ethnisation est d'une certaine manière une sélection arbitraire des pratiques et des particularités culturelles qui imagine et naturalise en l'occurrence la « communauté noire » comme une entité stable et homogène, il faut noter que l'adoption, l'intégration et l'intervention de cette *version narrative* au niveau des expériences locales des communautés sont plutôt hétérogènes et conflictuelles. Examinons d'un peu plus près ce *champs de convergence*.

#### 4.1.1 Les vicissitudes de la « mémoire collective » : « pédagogie de l'altérité » et registres des mémoires locales noires

L'édification d'un cadre juridique — rappelons-le — est une condition indispensable pour l'ultérieur développement du discours ethnique. Néanmoins, ce cadre ne garantit pas la dispersion et la mise en circulation de toutes les versions narratives contenues au sein de ce discours. L'idée aujourd'hui répandue selon laquelle les populations noires seraient un groupe ethnique, avec une culture, une histoire, un territoire et une conscience de leur identité ethnique, est le résultat d'une *pédagogie de l'altérité*. Ce concept, notamment développé par Eduardo Restrepo, vise à établir comment, à propos de la conjoncture juridique analysée, sont mis en jeu un ensemble de médiations (ONG's, représentants de la connaissance érudite et



juridique, activistes, conseillers et fonctionnaires), de technologies, de dynamiques et d'interactions (à travers d'ateliers, débats, réunions, sommets, etc.) qui contribuent à l'émergence du sujet ethnique *afro-colombien* étroitement circonscrit par une « mémoire collective » (Restrepo 2001 : 47-48).

Soulignons d'emblée que la conceptualisation juridique du sujet *afro-colombien* et de cette « mémoire collective » est le résultat d'un processus laborieux de discussions, confrontations et négociations entre les positions des militants noirs, des fonctionnaires du gouvernement et des chercheurs en sciences sociales — entre autres — ayant eu lieu au sein des sous-commissions de l'Assemblée Nationale Constituante (1991) et de l'ultérieure Commission Nationale Spéciale des Communautés Noires (1993). La difficulté à conceptualiser juridiquement « groupe ethnique » et « ethnicité », la méconnaissance des trajectoires historiques et culturelles des populations noires et la forte influence de l'« indigène » comme paradigme ethnique, sont quelques-uns des points de tension, divergence et incertitude qui ont marqué le ton et l'intensité de ce processus de reconnaissance juridique et politique<sup>76</sup>. Un processus qui, comme nous l'avons dit plus haut, se cristallise dans l'Article 55 de la Constitution politique de 1991 et dans la loi 70 de 1993.

Or, explorons sommairement les énoncés dont se sert la loi 70 pour nommer le nouveau sujet politique, social et culturel et à travers lesquels s'organisent les marqueurs de la « mémoire collective » noire :

« La communauté noire est l'ensemble des familles d'ascendance afro-

<sup>76</sup> Pour une exploration historique des arguments anthropologiques et du débat académique associé au reconnaissance ethnique des communautés noires voir, Hernando Pulido Londoño, « Violencia y asimetrías étnicas. Multiculturalismo, debate antropológico y etnicidad de los afrocolombianos (1980-1990) ». *Antípoda* (11) : 259-280, 2010.

colombienne qui possèdent une **culture** propre, partagent une **histoire commune** et ont leurs propres **us et coutumes** (...) qui révèlent et conservent une **conscience identitaire** les distinguant des autres groupes ethniques » (Ministerio del Interior 1995 : 2).

En premier lieu, un critère liminaire de distinction phénotypique et socioraciale est introduit, opérant, paradoxalement ou non, sur une matrice d'intelligibilité qui auparavant a donné lieu à l'exclusion et à l'exploitation — être Noir donc être esclave. De plus, ce critère semble être renforcé par l'énonciation d'une « ascendance *afro* » nous renvoyant, d'une part, à une spécificité culturelle qui précède l'esclavage et qui a pour origine l'Afrique et, d'autre part, à interconnecter cette population à un réseau transfrontalier d'expériences historiques partagées — la traite négrière, l'esclavage, le marronnage et le racisme. Il s'ajoute à cela l'irruption, dans la scène de représentation du politique, d'une série de déclinaisons de cette nouvelle catégorie identitaire : *afro-colombien*, *afro-descendant*, *afro-américain*. En outre, il est attribué à la population visée une forme sociale et organisationnelle spécifique — la communauté. Ces particularités entrecroisées configurerait le socle d'une histoire et d'une culture distinctives et ressemblantes, dont les populations auraient une conscience explicite et bien conservée. Ceci correspond à un régime de mémoire construit sur la base d'une progression chronologique par le biais de l'historiographie moderne, de la mise en écrit de la mémoire, de l'objectivation de la culture, de l'utilisation de schémas conventionnels d'organisation sociale, et donc, de la construction d'une « ontologie ». Mis en récit juridiquement, ce régime de mémoire doit être démontré et reproduit par les populations locales, afin d'avoir accès à des droits ethniques spécifiques, notamment en ce qui concerne les droits fonciers. Autrement dit, l'application et l'accès aux droits ethniques sont conditionnés à la démonstration d'appartenance à cette « communauté noire » et à cette « mémoire collective » juridiquement instituées. Dès lors, cette *version narrative* de l'historicité ethnique s'inscrit dans une dynamique double :



« c'est à travers la fonction narrative que la mémoire est incorporée à la constitution de l'identité. L'idéologisation de la mémoire est rendue possible par les ressources de variation qu'offre le travail de configuration narrative. Et comme les personnages du récit sont mis en intrigue en même temps que l'histoire racontée, la configuration narrative contribue à modeler l'identité des protagonistes de l'action en même temps que les contours de l'action elle-même » (Ricoeur 2000 : 103).

Pourtant, la mise en circulation et en acceptabilité de cette *version narrative* n'est pas un processus unidirectionnel, vertical et sans soubresauts. Le déploiement de la *pédagogie de l'altérité* a entraîné l'interaction d'une série d'acteurs sociaux et politiques divergents et la mise en place d'espaces d'interlocution avec des populations noires géographiquement distantes visant la communication, l'adoption et l'organisation des « communautés noires » autour des dispositions normatives de la loi 70. Dans ce processus surgissent des conflits, résistances et controverses puisque les contenus de la « mémoire », les formes d'organisation, les expériences territoriales et les catégories identitaires des populations locales ne coïncident pas nécessairement avec la linéarité des énoncés de cette « mémoire collective » instituée. Différentes explorations ethnographiques, notamment des régions du Pacifique et de l'Atlantique colombiens, démontrent en effet que les registres culturels des populations noires ne révèlent pas une vision cohérente et collective d'un espace/temps historique commun. Du moins, non pas dans les termes établis par la « mémoire collective » analysée ci-dessus.

#### 4.1.2 Catégories identitaires, formes d'organisation et expériences territoriales

Quant à la distinction phénotypique et socioraciale « Noir », le travail ethnographique dénote que cette catégorie identitaire ne correspond pas à une récurrence forte dans le *parler ordinaire* des populations qui agirait comme marqueur énonciatif de leur identité. Les habitants noirs de la côte Pacifique, par exemple,

s'autodéfinissent le plus souvent comme « libres » ou en faisant référence à des noms de lieux ou de rivières où ils demeurent depuis longtemps (Losonczy 1999 : 16; Hoffmann 2000 : 33; Almario 2001 : 23). En ce qui concerne la côte Atlantique, les catégories identitaires sont bien plus perméables puisqu'il s'agit d'un contexte qui relève d'un fort métissage. Dans ces conditions, les marqueurs identitaires divaguent entre être *mulato* (mulâtre) ou *prieto* (brun) et encore, les ethnonymes opèrent prioritairement par rapport aux noms des villes ou des villages qu'ils habitent (Losonczy 2002 : 216; Cunnin 2002 : 284; Camargo 2005 : 6).

Dans un autre ordre d'idées, la forme sociale et organisationnelle que les populations noires doivent adopter ne concorde pas avec les systèmes et les mécanismes qui, traditionnellement, ont organisé ces populations. Selon l'article 5 de la loi 70 de 1993, pour avoir accès aux titres fonciers des territoires collectifs occupés de manière « ancestrale », les populations sont contraintes de s'organiser en « conseils communautaires » et d'élire un représentant dudit conseil (Ministerio del Interior 1995 : 3). C'est ainsi que « les figures juridiques nouvelles imposent aux habitants la création d'autres institutions, dont la logique est étrangère à l'organisation socio-politique locale. L'intégration à la nation multiculturelle accroît donc paradoxalement le contrôle étatique de ces sociétés, et ce, à travers une homogénéisation et une normalisation qui dépassent les cadres des institutions locales nécessaires à l'obtention des droits territoriaux » (Losonczy 2004 : 603). Il s'ensuit que ce schéma d'organisation sociale génère une affectation dans les rôles assumés coutumièrement par les personnes âgées porteurs de la mémoire, de la parole et du prestige des populations. De ce fait, de nouveaux acteurs concurrencent la « parole de vérité » dans la scène locale : militants, intellectuels, avocats, fonctionnaires et ONG's, habituellement d'origine urbaine. Cela est aussi un effet concomitant de la transition d'une communication et d'une mémoire orales vers une mémoire écrite signée par l'ethnisation (Hoffmann 2000 : 38-39). En outre, les formats, dynamiques et



techniques des espaces d'interlocution — ateliers, débats, réunions, sommets, etc. — introduits par la *pédagogie de l'altérité*, où interagissent ces acteurs — internes et externes —, sont également discordants de ceux pratiqués dans la quotidienneté locale — pratiques festives et musicales ou de conteurs et poètes populaires — (Restrepo 2008 : 120-121).

Les pratiques et expériences territoriales locales sont semblablement contraintes à une grammaire de délimitation et de composition étrangère. Selon les études ethnographiques, les dynamiques territoriales de construction, de configuration, d'appropriation et d'appartenance de ces populations noires sont ponctuées par les déplacements, la mobilité sociale et les registres de parenté-solidarité — parenté rituelle, proximité, compérage, filiation, etc. —. Ainsi donc, le référent physique de l'espace et les frontières de leurs territoires sont plutôt souples et négociables en fonction des relations qui s'établissent et s'articulent avec les populations voisines et les ressources dont elles disposent. L'exercice de délimitation géographique des « territoires ancestraux » exigée par la loi est, en général, une source de conflits et de contradictions, car pour ces populations le « territoire » n'est pas la description et la transcription cartographique d'une « réalité spatiale » exogène, mais la juxtaposition d'un ensemble d'espaces de relations fluctuantes, dynamiques et stratégiques établies entre leurs habitants (Losonczy 1999 : 22-23, 2002 : 241-242; Hoffmann 2002 : 64). C'est pourquoi Restrepo affirme que les cartographies des « territoires ancestraux » développées dans le contexte de cette *pédagogie de l'altérité*, présupposent « la production même du territoire des communautés noires à l'encontre des pratiques territoriales et des expériences spatiales des habitants locaux avant leur ethnicisation » (2008 : 126).

Enfin, il faudrait souligner la double tendance des fonctionnaires et des militants notamment, à associer et à subordonner l'appartenance territoriale à

l'identité ethnique. Pour illustrer ce point, Odile Hoffmann fait le récit de deux cas où des « Indiens » et des colons « Blancs », ayant habité depuis un certain temps dans un territoire collectif inscrit aux communautés noires, prétendaient partager et intégrer ledit territoire. Les avocats et les assesseurs y voyaient un conflit « interethnique » puisque, selon eux, ni personnes blanches ni amérindiens ne pouvaient faire partie d'un territoire de « communautés noires ». Ici, le critère de distinction phénotypique et racial introduit par la législation prend les devants de l'affaire. Pourtant, les populations concernées parvenaient à résoudre cette « impasse » en permettant l'insertion de ces familles dans le territoire et donc, leur participation aux instances du conseil communautaire, sans faire de leurs identifications ethniques ou de leurs apparences socioraciales un problème territorial. Dans ces deux cas, ce sont les pratiques sociales locales de construction territoriale — de proximité, voisinage et affinité — et de solutions de conflits que la communauté a privilégiées, plutôt que celles données par la *version narrative ethnique* qui oppose assez rigidelement Noirs, Blancs et Indigènes. Dans d'autres cas, cette même problématique est, au contraire, source de disputes territoriales violentes où l'identification ethnique devient frontière d'exclusion et fondement essentiel de la configuration du territoire (Hoffmann 2002 : 66-69).

Afin d'orienter l'argumentation de cette section, nous avons choisi une démarche descriptive et contrastive distinguant les divers écarts qui s'établissent entre les pratiques et registres locaux des populations noires et les contenus de la « communauté noire » et de la « mémoire collective » juridiquement instituées et mises en circulation par la *pédagogie de l'altérité*. Cependant, ce mode d'argumentation ne suggère pas que ces deux registres jouent l'un à côté de l'autre en situation d'étrangeté. Les espaces d'interlocution, ouverts pour la première fois dans l'histoire de la Colombie par le contexte de reconnaissance juridique et politique des populations noires, ont rendu possible la mise en place d'un ensemble de dynamiques



et d'interactions ainsi que la convergence de sujets sociaux et politiques divergents qui se rassemblent, pourtant, autour de la mobilisation, la reconstruction et la légitimation des « communautés noires ». Sur le terrain, ces *champs de convergence* mettent en évidence dimensions, articulations, échanges et positionnements plutôt hétérogènes et hybrides. Lors de l'espace/temps des réunions de diffusion des contenus de la loi 70 et de son application, interagissent rituels traditionnels et rituels modernes, les registres oraux des âgés, chanteurs, conteurs et poètes populaires et les exposés érudits et les projections des vidéos documentaires des militants, intellectuels et fonctionnaires, entre autres. Certes, les positions énonciatives des sujets de l'interlocution sont inégalitaires et dissymétriques étant donné la place, de plus en plus importante, qu'acquiert la « parole écrite et savante » dans ce processus. Nonobstant, les frictions qui surgissent, les consensus qui se forment ou la manière dont certaines logiques de l'ethnisation se refusent et s'ignorent, révèlent que les populations ne sont pas non plus des entités passives condamnées à être lues par la perspective ethnique et à reproduire le discours de l'ethnisation *in extenso* (Losonczy 2004 : 605; Hoffmann 2000 : 40-41; Restrepo 2013a : 175). Ainsi donc, en se situant entre l'assimilation, l'instrumentalisme ou le pragmatisme, ces populations deviennent « communautés noires » et font appel à une supposée « mémoire collective » — toujours reformulée localement et selon les impératifs et les stratégies du moment — afin d'établir une preuve juridique de leur statut ethnique, garant de la propriété foncière du territoire collectif.

#### 4.2 La version narrative ethnique du marronnage : entre « violence de la mémoire » et « silence constitutif »

Comme nous l'avons précisé plus haut, les énoncés qui définissent et organisent juridiquement la « communauté noire » et sa « mémoire collective » supposent d'emblée que les populations visées aient une « conscience » explicite et

bien conservée de leurs ancrages et de leurs trajectoires historiques et culturelles<sup>77</sup>. Ces ancrages, circonscrits à travers les épithètes *Noire* et *Afro*, renvoient et interconnectent ces populations à une spécificité culturelle *a priori* africaine et par là même, à une série d'expériences historiques partagées de soumission, déportation, discrimination, exploitation et résistance. Le parcours historique des « communautés noires » est alors ponctué par un *locus* d'origine situé en Afrique, suivi par la traite négrière, l'esclavage et le racisme, et finalement le phénomène du marronnage. Ce *continuum* expérientiel doit être ainsi contenu et mis en évidence par ladite « mémoire collective ». De la même façon que les populations noires sont contraintes de suivre les préceptes juridiques d'organisation sociale et de territorialisation pour avoir accès aux droits ethniques, elles doivent faire la preuve de ce bagage historique et culturel dans le dossier de demande de titularisation foncière. C'est donc dans ces termes que la « mémoire collective » devient un acte de construction politique puisque

« en sélectionnant certains faits au détriment d'autres, elle "ordonne" le monde selon des critères non aléatoires [et] en favorisant les prises de parole, elle suppose l'existence des sujets dont on reconnaît la capacité à se souvenir du passé pour construire le présent (...) Ces mises en récit exaltent l'unité fondatrice autour de quelques éléments simples auxquels doivent souscrire les populations ou individus supposés appartenir à cette "unité" » (Hoffmann 2002 : 62).

Dans ces circonstances, il semble qu'une « violence de la mémoire » est immanente à l'*événement discursif ethnique* puisqu'il exerce une subordination et une mutilation de la complexité sociale, culturelle et politique des populations concernées en imposant et en naturalisant certains langages, catégories et traits qui sont, en effet, extrinsèques et incompatibles aux pratiques quotidiennes de celles-ci (Hoffmann

<sup>77</sup> « La communauté noire est l'ensemble des familles d'**ascendance afro-colombienne** qui possèdent une **culture propre**, partagent une **histoire commune** et ont leurs propres **us et coutumes** (...) qui révèlent et conservent une **conscience identitaire** les distinguant des autres groupes ethniques » (Ministerio del Interior 1995 : 2).



2002 : 62; Restrepo 2002 : 47; Cunin 2002 : 291). Autrement dit, l'ethnisation des populations noires présuppose la production de leur passé, la relocalisation de leurs subjectivités, la redéfinition de leurs mémoires et donc, la subordination de leurs expériences concrètes à une historiographie linéaire et explicite où l'*Afrique*, l'*esclavage* et naturellement le *marronnage* sont les signifiants qui prédominent (Restrepo 2001 : 56). Cependant, les données empiriques de l'exploration ethnographique démontrent une fois de plus que ce *continuum* historique et cette « conscience ethnique » de la « mémoire collective » ne sont jamais explicités au niveau du parler ordinaire et par conséquent, qu'aucune vision cohérente et collective d'un espace/temps historique linéaire et commune entre ces populations n'est énoncée.

#### 4.2.1 Le sens en silence et les mémoires locales noires

Selon Béchacq la mémoire collective ne retient du passé que ce qui est vivant et ce qui est vécu (2006 : 210). Stuart Hall affirmera, à son tour, qu'« il s'agit donc moins de savoir ce que nos traditions font de nous que ce que nous faisons de nos traditions » (2008b : 346). Ces deux positionnements suggèrent que le dialogue entre les expériences du passé et leurs représentations contemporaines, dans ce contexte politique d'ethnisation, est loin d'être évident. Pour illustrer ce point, prenons une partie d'une entrevue effectuée par Oscar Almario et Eduardo Restrepo le 24 septembre de 1998 avec le dirigeant noir Nelson Montano :

« Dans mon esprit, je savais que j'étais noir, mais je ne savais pas d'où venait la race noire ni rien de tout cela. La première fois que j'ai entendu parler de communautés noires c'était dans une messe qu'a fait le prêtre Antonio à Sandinga. C'était le 25 décembre [1991] (...) Et il devait arriver un monsieur appelé Carlos Ramos, un monsieur de Buenaventura (...) Puis, quand Carlos Ramos est arrivé, il a commencé l'atelier et il a commencé à expliquer, d'abord, comment les gens vivaient en Afrique en montrant une vidéo, ensuite

la déportation des communautés noires, la façon dont ces gens-là ont été fouettés, comment ils ont été torturés, toute cette histoire. Malheureusement, il y avait des gens qui ont pleuré à chaudes larmes d'entendre tout cela parce qu'ils ne savaient pas ça. J'ai pleuré aussi quand j'ai vu ça » (Restrepo 2001 : 50-51).

À première vue, il est déconcertant qu'un dirigeant noir, qui par ailleurs a participé à la rédaction de la loi 70 de 1993, ne soit pas au courant de cette histoire. Cependant, cette absence de l'Afrique d'origine, de l'esclavage et du marronnage dans le registre du parler ordinaire ne saurait être simplement interprétée comme le fruit d'une mémoire dysfonctionnelle ou traversée par le biais de l'ignorance. Une telle interprétation ferait endosser au processus d'ethnisation la responsabilité d'« instruire » les populations noires, comme si l'histoire réelle et perdue des communautés avait été recouverte grâce à la prise de conscience initiée par le processus organisationnel et les agents de la *pédagogie de l'altérité*. Au contraire, cette absence d'énonciation des trois grandes thématiques historiques qui supportent la « mémoire collective » *afro-colombienne*, mérite d'être analysée dans un cadre d'interprétation susceptible de contribuer à l'intelligibilité du filigrane des registres mémoriels noirs. Le silence n'est pas un vide de sens puisque, comme le suggère Orlandi, « tout langage est nécessairement en rapport avec le “pas là”, le “plus là”, le “pas encore là”, et le “jamais là” (...) En principe le silence ne parle pas, il signifie » (Orlandi 2000 : 256-258).

À ce propos, Losonczy et Hoffmann argumentent que les mémoires des populations noires agissent dans des registres plutôt implicites, mobiles, disloqués et dispersés puisque ce qui émerge des récits est un éventail de stratégies relationnelles d'occupation de l'espace — parenté ou filiation, entre autres — et de déplacements populationnels cycliques associés à des guerres civiles contemporaines, à l'irruption d'acteurs armés récents — guérillas, paramilitaires, narcotrafiquants et l'armée nationale — ainsi qu'aux effets dévastateurs produits par les compagnies



multinationales extractivistes ou par les catastrophes naturelles. Certes, la généalogie de l'histoire de ces populations est signée par une mobilité sociale liée au territoire, mais sans une chronologie ordonnée des événements, censés être fondateurs et donc, sans référence à une appartenance ethnique/raciale ou à une violence fondatrice quelconque (Losonczy 1999, 2002; Hoffmann 2000). Dès lors, les marques énonciatives d'une origine africaine, d'une ancienne condition d'esclavage et du marronnage sont oblitérées par le biais de catégories identitaires vernaculaires, pratiques rituelles ou récits mythiques. Autrement dit, le silence du parler ordinaire quant à ces thématiques n'implique pas leur inexistence ou disparition, mais le fait qu'elles ne peuvent être lues et dites à travers la grammaire de temporalité linéaire et explicite de l'historiographie moderne, c'est-à-dire, comme des événements intégrés et ordonnés chronologiquement à une narrative du passé.

Comme nous l'avons noté précédemment, la catégorie « Noir » ne constitue pas une référence d'appartenance identitaire dans le parler ordinaire des populations noires. Pourtant, dans le cas de la côte pacifique, en utilisant le terme « libre » pour se définir en opposition aux Blancs et aux Amérindiens, les habitants Noirs laissent une empreinte *a contrario* de cette histoire de soumission-émancipation. Le registre mythique, à son tour, nous laisse entrevoir les manières dont ces populations établissent et expliquent tant la différence que la coexistence entre Noirs, Blancs et Amérindiens sans, pour autant, faire référence explicite à un *locus* d'origine particulière ou à une expérience historique partagée. Reproduisons *in extenso* un des récits le plus significatifs recueillis par Losonczy dans la région du Pacifique Colombien, pour illustrer cet aspect :

« Dieu fit les hommes d'une seule et même couleur foncée. Ensuite il les voulut différents. Il les partagea en trois groupes et leur ordonna de prendre un bain un matin où il faisait très froid. Le premier groupe le fit sans broncher. En s'immergeant dans l'eau, ces hommes voyaient leur peau

changer au fur et à mesure qu'ils frottaient leur saleté. Rapidement ils devinrent blancs. Sortis de l'eau, ils s'agenouillèrent devant Notre Seigneur et lui dirent merci pour sa bonté. Comme récompense de leur humilité, Dieu leur donna le gouvernement des autres hommes. Voyant cela, le second groupe se jeta à l'eau qui disparaissait peu à peu. Pour ceux-là, il ne restait plus beaucoup d'eau. Ils prirent donc la couleur de la canne à sucre jaune et des cheveux lisses. Ils restèrent dans le monde comme des seconds. Plus tard, après s'être fait beaucoup prier, le troisième groupe ne trouva plus d'eau pour se baigner. Ils ne touchèrent que le fond sablonneux avec leurs pieds et leurs mains. Comme ils ne devinrent ni blancs ni jaunes, ils ne remercièrent pas Celui qui les avait créés. Voilà l'origine de notre race » (Losonczy 2004 : 599).

Ici, l'acte créateur est d'abord égal et homogène, car les hommes sont uniformément foncés. Mais l'attitude soumise et obéissante définit une hiérarchie différentielle. L'acte de réticence et d'hésitation (et de marronnage?) du dernier groupe déterminera sa condition d'infériorité et donc, les traits corporels associés à celle-ci. Cette élaboration ontologique du récit mythique, entremêlée avec des éléments catholiques, ne laisse pourtant pas de place à une origine africaine et encore moins à des traces sous-entendues de la déportation et du déracinement. L'esclavage, quant à lui, s'inscrit à cheval entre le dit et le non-dit ou, plus précisément, au sein d'un « silence constitutif » qui stipule que pour dire il faudrait ne pas dire (Orlandi 2000 : 258; Verdiani 2008 : 363-364).

Ainsi, la plupart des récits exprimés à travers le parler ordinaire transite dans une temporalité postcoloniale, voire républicaine, de fondation des communautés en faisant référence à une topographie de la proximité caractérisée principalement par la construction de relations sociales d'alliance, voisinage, filiation, parenté ou affinité avec groupes sociaux indigènes et blancs aux origines diverses. Rien ne laisse apparaître ou mettre en évidence une « conscience ethnique » pouvant penser les communautés noires au-delà de leurs expériences concrètes et immédiates (Almario 2001 : 30; Cunin 2002 : 280-281; Losonczy 2004 : 600). Pourtant, s'il y a quelque chose que partagent explicitement ces populations noires géographiquement distantes



c'est justement le silence sur l'Afrique, l'esclavage, le marronnage et la manumission. Les auteurs consultés considèrent unanimement que ce silence partagé fait partie d'une stratégie sous-jacente de dispersion des registres culturels de remémoration/oblitération. Une stratégie qui, selon eux, a probablement viabilisé la recomposition sociale postesclavagiste en gommant les souffrances et les humiliations et en constituant un « non-dit collectivement assumé » (Losonczy 1999 : 21; Hoffmann 2000 : 36; Restrepo 2001 : 49). En conséquence, ce silence partagé ne relève pas d'un déficit de mémoire, mais d'un mécanisme et d'un ciment d'un régime de mémoire fluide et mobile qui, jusqu'à l'intervention récente de la *pédagogie de l'altérité*, n'a jamais pris la forme d'une narration explicite et englobante (Almario 2001 : 24-25; Losonczy 2004 : 600-601; Hoffmann 2002 : 70).

« Il y a une différence radicale entre être dans le sens avec les mots et être dans le sens en silence. Cela fait partie de notre forme de signifier, de notre manière d'établir une relation au monde, aux choses, aux personnes, à la réalité naturelle et sociale. Cette possibilité de mouvement, déplacement des mots entre présence et absence produit un rapport fondamental entre le langage et le temps, un *rythme* entre le dire et le silence, caractéristique de tout processus de signification (Orlandi 2000 : 258).

#### 4.2.2 Le marronnage et les contenus de l'altérité des communautés noires

Comme nous l'avons vu au paragraphe précédent, la sélection arbitraire des pratiques et des particularités culturelles et historiques qui donnent de la cohérence et de l'unicité à la communauté ethnique, en dépit de la discontinuité et de la dispersion des mémoires locales des populations noires, est porteuse d'une « violence » tacite. L'histoire de la « communauté noire » au sein de ce processus suppose alors, pour reprendre les termes de Losonczy, « une linéarité identitaire continue, basée sur le modèle chronologique de l'histoire érudite et sur le passage de l'implicite mnémonique à l'explicite historique » (1999 : 23). Dans ces circonstances, il suffit de

lire les textes législatifs, d'organisations militantes noires, d'ONG's, etc., ou de voir certains matériels audiovisuels produits sur les populations noires pour soupeser à quel point celles-ci sont représentées comme entités stables, inamovibles, homogènes et essentiellement « pures ». La *version narrative* de l'historicité ethnique exerce un processus de naturalisation et d'objectivation dans lequel ces populations sont dépourvues de leurs spécificités contextuelles et de leurs trajectoires particulières de construction sociale, politique et culturelle. Dit autrement, l'historicité ethnique implique, dans une certaine mesure, la déshistorisation des populations ciblées puisque celles-ci ne sont désormais plus conçues comme le résultat d'un processus historiquement localisé et contingent, mais comme une unité monolithique et aseptisée dès la venue des premiers esclaves jusqu'aujourd'hui. En ce sens, le phénomène du marronnage — intrinsèquement hétérogène et hybride comme nous l'avons déjà évoqué — partage le même sort.

Dès le deuxième chapitre, nous avons précisé que le marronnage fait partie des signifiants qui déterminent l'histoire de la « mémoire collective » mise en circulation par la *version narrative ethnique*. D'après cette perspective, le marronnage n'est qu'un indicateur des énoncés qui légitiment, à l'intérieur de la scène de représentation du politique, les contenus de l'altérité des communautés noires, dont San Basilio de Palenque devient alors l'aboutissement matériel. En effet, ce phénomène est évoqué à maintes reprises tant par la littérature scientifique et institutionnelle que par les documents militants des organisations noires et des ONG's (brochures, rapports, fanzines, etc.). Dans tous ces registres, c'est déjà un lieu commun de projeter ce phénomène comme la figure emblématique de la liberté et de la résistance des peuples issus de l'esclavage. Plus encore, aux yeux de plusieurs, le marronnage configure d'ores et déjà le socle fondateur d'une longue histoire de luttes politiques noires qui aboutit dans la consolidation des processus organisationnels *afro-colombiens* dans la décennie des 90, c'est-à-dire, dans l'ethnicisation des



populations noires.

Sans aller plus loin, dans un ouvrage collectif de 2012<sup>78</sup>, cherchant à retracer l'histoire de l'incidence du mouvement social et politique *afro-colombien* dans la scène politique nationale, un premier chapitre est dédié au sujet du marronnage en tant que « legs historique de la genèse du leadership noir ». L'argument central de cette section est donc qu'il n'est pas possible de comprendre l'évolution des processus organisationnels et politiques noirs en Colombie sans revisiter l'histoire du marronnage. En conséquence et après avoir remémoré quelques-uns des avatars de la traite négrière et de l'esclavage en territoire colombien, les auteurs concentrent leur dissertation autour de l'image mythique de Benkos Bioho et du « premier peuple libre d'Amérique », San Basilio de Palenque, tout en prenant soin d'exalter ses efforts pour conserver les identités d'origine africaine. De ce fait, la langue créole palenquera et le bagage culturel d'héritage africain sont relevés. Quoique quelques épisodes de marronnage dans d'autres régions soient notés, la référence à San Basilio de Palenque est récurrente du début à la fin. Dans un autre passage, il est intéressant de s'arrêter sur la manière dont droits ethniques, communautés noires et marronnage sont mis en relation : « (...) les droits ethniques des afrocolombiens sont liés à l'histoire de leurs communautés et parler de l'histoire des communautés afrocolombiennes implique donc, parler des histoires des marrons » (Wabgou *et al* 2012 : 59). Finalement, le chapitre est achevé avec cette conclusion :

« Sans aucun doute, le marronnage a laissé aux descendants des Africains réduits à l'esclavage en Colombie l'héritage d'une fervente conscience de liberté, la conscience de la lutte pour la justice et la dignité, une conscience de l'identité noire et le refus de l'exploitation (...) Les communautés noires sont tenues à revendiquer cette histoire afin de sauver sa personnalité historique en

<sup>78</sup> Nous faisons référence à l'ouvrage, Maguemati Wabgou *et al*, *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero : el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, 2012.

revivant les luttes de leurs ancêtres en fonction du présent qu'elles vivent »  
(Wabgou *et al* 2012 : 60).

Il n'est donc pas question ici de juger le contenu ou la qualité de l'argumentation développée dans ce texte, et encore moins de saisir ou de mettre en question la visée idéologique et politique prétendue par les auteurs. Nous avons choisi ce texte, d'abord, parce que dans son corpus interagissent tous les axes de notre analyse et enfin, parce que l'accent mis, par le déroulement des arguments, sur certaines thématiques et énoncés, est représentatif de la manière dont, dans le milieu des *locuteurs* militants, académiques et institutionnels, le marronnage est articulé à la *version narrative ethnique* d'historicité et de « mémoire collective » que nous avons abordée le long de ce chapitre.

En premier lieu, il est intéressant de remarquer comment le marronnage est inscrit dans un discours historiographique linéaire : depuis l'Afrique des origines, la soumission de ces peuples noirs à l'esclavage, la résistance et l'évasion des esclaves à la domination servile, à l'organisation des communautés politiques, porteuses de traces de cette *africanité*, d'où prendrait racine le mouvement social *afro-colombien* moderne, est mise en scène l'épaisseur historique dont les descendants devraient avoir une conscience explicite. Dans ce parcours le marronnage est perçu comme un phénomène essentiellement homogène et privatif des gens noirs et comme un lieu de repli identitaire où l'*africanité* fut reconstruite. Il ne s'agit pas de contester le rôle principal des « Noirs » dans l'agencement de ce phénomène, mais de noter, par là, comment la complexité sociale est amputée/confisquée par la « violence de la mémoire ». Selon Hoffmann, cette violence se caractérise par la production et l'insertion d'oublis; quant à eux, définis comme les opérations d'inclusion ou d'exclusion de certains événements, processus ou spécificités, dans la configuration narrative de la mémoire (Hoffmann 2002 : 70-72; Ricoeur 2000 : 574-589). C'est ainsi que la narration du phénomène du marronnage, impose au moins deux oublis :



l'oubli des relations « inter-ethniques » et donc celui du syncrétisme. En effet, dans la *version narrative* décrite plus haut, l'insistance réitérative sur l'acte de fuir, de résistance et de repli identitaire risque de réduire le phénomène du marronnage à un isolationnisme essentialiste et rural, puisque tout se passe comme si les Noirs marrons avaient établi des communautés éloignées et confinées dans la profondeur inextricable de la brousse. Cependant, comme nous l'avons expliqué<sup>79</sup>, la composition démographique de ces communautés est plutôt mixte et hétérogène étant donné qu'elles ont donné également refuge aux amérindiens, soldats déserteurs, etc., et que le rapt de femmes indiennes et blanches était une pratique récurrente. En outre, les recherches relatives aux dynamiques de peuplement des régions du Pacifique et de l'Atlantique colombien, montrent comment les communautés marronnes ont entretenu sur la longue durée des relations de voisinage, de filiation, de métissage et de commerce avec les habitants amérindiens et blancs (Friedemann 1993; Arocha 1999, Leal 1998; Cunnin 2000; Cáceres 2002; Losonczy 2002; Almario 2004). En conséquence, l'oubli des généalogies de ces relations « inter-ethniques » implique donc, l'oubli du syncrétisme, c'est-à-dire, de la construction/production culturelle, politique et sociale à travers l'articulation d'identités et de registres sociaux multiples, simultanés et hétérogènes. La subordination du marronnage aux inscriptions identitaires et culturelles « africaines » gomme les amalgames transculturels dont la musique, les rituels ou même le « créole » palenquero, par exemple, sont ses expressions les plus abouties. Bref, s'il fallait attribuer une valeur politique au phénomène du marronnage, elle résiderait moins dans le caractère isolationniste, conservateur et essentialiste de la *version narrative ethnique*, que dans la capacité à créer et établir des stratégies de négociations culturelles, des zones d'intersection et de confluence toujours mobiles et ouvertes. C'est pourquoi nous avons insisté dans le premier chapitre sur l'analyse de ce phénomène au travers du cadre d'interprétation de la *diaspora noire*.

---

<sup>79</sup> Nous évoquons quelques analyses développées plus en détail au premier chapitre.

Dans ces circonstances, l'image qu'incarne San Basilio de Palenque n'est pas uniquement la preuve vivante de cette histoire épique, mais également, à juger par le fort accent que les récits font sur l'importance de conserver le bagage culturel africain, le paradigme de la « pureté » des communautés noires. Comme nous l'avons mentionné dans le deuxième chapitre, ce positionnement de San Basilio de Palenque dans l'imaginaire politique national est, en partie, le résultat d'une circulation concurrentielle de discours et pratiques académiques et politiques. En effet, les diverses études sur la reconstruction historique de San Basilio de Palenque, de son organisation sociale et de ses traits culturels — les groupes d'âge : *Kuagros*, la langue créole palenquera ou les pratiques funéraires comme *le Lumbalú*, etc. — et la concomitante reconnaissance politique, ont cautionné et légitimé le processus de leur différenciation ethnique rejoignant les axes prescrits dans l'Article 2, incise 5 de la loi 70 de 1993 (ascendance Afro, culture, histoire, territoire et conscience de l'identité ethnique). Ainsi donc, San Basilio de Palenque recevra la titularisation foncière de son territoire collectif le 15 d'avril de 2012 de la main du président des États-Unis Barack Obama dans le cadre du sixième Sommet des Amériques de Carthagène des Indes. Il s'agit donc d'un nouvel épisode de remémoration et d'exaltation du caractère pluriethnique de la nation colombienne où, encore une fois, San Basilio de Palenque est le centre d'attention politique. Pourtant, comme nous le verrons plus bas, le parler ordinaire des habitants de cette ville paradigme du marronnage ne laisse pas apparaître les traces « conscientes » de ce phénomène au sein d'une « mémoire collective » ethnique instituée par la loi.

#### 4.3 Les silences du marronnage en terre des marrons

Dans cette section nous exposerons sommairement quelques-uns des résultats obtenus lors d'un travail de terrain effectué, dans le cadre de cette recherche, à San Basilio de Palenque en 2012. Avec ce travail nous avons cherché à établir un matériel



empirique afin d'examiner, au niveau du parler ordinaire, la manière dont la *version narrative ethnique* règle l'usage acceptable et énonçable du marronnage. Il s'agissait donc de vérifier, au travers de ce registre, le degré d'intervention, d'intégration ou d'assimilation des énoncés mises en circulation par la *pédagogie de l'altérité* au sein de cette ville issue de la longue expérience du marronnage. Le corpus d'analyse se rapporte à un ensemble d'entrevues réalisées auprès d'habitants âgés de 24 à 70 ans — femmes et hommes —, dont trois représentants du « conseil communautaire » du territoire<sup>80</sup>. La démarche que nous suivrons ici est délibérément descriptive, partant de l'observation de « situations » dans lesquelles se confirment quelques-unes de nos argumentations, pour ensuite, faire la synthèse des données recueillies dans les entrevues.

Tout d'abord, nous avons pu confirmer la mise en circulation de la *version narrative ethnique* et donc, de la reconstruction d'une identité et d'une histoire issues de l'Afrique avant même de commencer le travail d'enquête : à l'occasion de la visite des représentants d'une ONG à caractère religieux, un événement culturel a été organisé dans le centre communautaire de la ville. Pour l'introduire, le chœur des jeunes du village entonne l'hymne de Palenque :

« Palenque a été fondé. Fondé par Benkos Biohó (bis). L'esclave affranchi. Jusqu'à ce qu'il soit devenu célèbre (bis). Afrique, Afrique, Afrique, Afrique, Afrique (bis). Je me bats contre les Blancs. Avec tous ses marrons (bis). Et les Espagnols vaincus. Il nous a donné la liberté. Afrique, Afrique, Afrique, Afrique, Afrique (bis). J'ai mon grand ranch. J'ai aussi ma machette (bis). Je l'ai dans ma rose. Dans la ville de Palenque (bis). Afrique, Afrique, Afrique, Afrique, Afrique »<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Les prénoms associés aux interviewés ci-dessous sont fictifs conformément aux critères d'anonymat et confidentialité de la demande d'approbation éthique d'un projet de recherche du Département de Science Politique de L'Université du Québec à Montréal.

<sup>81</sup> L'hymne de San Basilio de Palenque a été écrit par le groupe « Son Palenque » et son leader, Juan Valdez.

La statue du mythique Benkos Biohó trône sur la place de la ville entourée des graffitis en créole palenquero — *Hip Hop dio ku suto*<sup>82</sup> — qui parsèment les murs vieillissés des maisons de boue et de paille. Les individus venus d'ailleurs se mêlent aux activités locales, et rythment le remue-ménage quotidien de la ville : ce jour-là, touristes et étudiants du baccalauréat en anthropologie des universités de Carthagène et de l'intérieur du pays, déambulent selon le programme de la visite guidée. Le lendemain, la communauté se rassemble pour discuter, ou plutôt écouter, les conclusions d'une thèse doctorale en archéologie à propos du patrimoine matériel de San Basilio de Palenque. Comme chaque soir, les groupes de danse et de musique de l'école d'« ethno-éducation » répètent leur prestation. Plus tard, à l'occasion de la titularisation foncière du territoire collectif, la télévision d'État est sur place, pour une émission spéciale diffusée en direct. Et lorsqu'un membre de la communauté décède, les Palenqueros disséminés à travers le territoire national et au-delà se rejoignent pour le *Lumbalu*<sup>83</sup>, multipliant jusqu'à trois fois la densité démographique de la ville durant les 9 jours qu'occupent les cérémonies. Alors, Graciela, ainsi que les autres anciens sollicités, ne cessent d'affirmer, résignés : « la ville est foutue, la ville est foutue!!! » — Nous demandons : Depuis quand la ville est-elle foutue? — « depuis que l'électricité et les anthropologues y sont entrés! »<sup>84</sup>.

En effet, l'expression : « San Basilio de Palenque n'est plus la même dès l'instant où l'électricité fut installée », est un dénominateur commun entre les interviewés les plus âgés. Il s'agit d'un événement qui semble indiquer une sorte d'inflexion entre un avant et un après. Selon les registres, le service public d'électricité n'est installé qu'en 1974, et ce, grâce à la médiation du récent champion

<sup>82</sup> La traduction peut être : Le Hip Hop est à nous.

<sup>83</sup> À ce sujet, voir Ministerio de Cultura/ICANH, *Dossier de la candidatura ante la UNESCO de Palenque de San Basilio como patrimonio intangible de la humanidad*. Bogotá, 2004.

<sup>84</sup> « ¡¡¡El pueblo está jodido, el pueblo está jodido!!! — “¿Desde cuándo el pueblo se jodió?” — ¡pues desde que llego la electricidad y esos antropólogos! ».



de boxe Antonio Cervantes Reyes, alias « Kid Pambelé »<sup>85</sup>, originaire de la ville. Pendant l'entrevue, Isirio remémore cet événement de la manière suivante :

« Cette année le "Kid" a remporté le championnat mondial de boxe, c'était un combat difficile! Après sa victoire, il a décidé de revenir sur sa terre natale [San Basilio de Palenque] (...) Je crois qu'il est arrivé par hélicoptère, mais, en tout cas, ce qui est sûr, c'est que la lumière suivait derrière »<sup>86</sup>.

D'autres ethnographies soulignent également la récurrence de ce récit dans le parler ordinaire des habitants de Palenque. Dans l'ethnographie de Nina de Friedemann, publiée en 1987, par exemple, l'événement de l'arrivée de l'électricité est décrit de la façon suivante :

« la lumière électrique arrive portée par le champion mondial de boxe Pambelé. Après la lumière, sont arrivés la télévision, les congélateurs, les réfrigérateurs et les ventilateurs »<sup>87</sup> (Friedemann 1987 : 41).

Bien que San Basilio de Palenque ait été connue, au moins depuis les années 50, dans l'imaginaire académique, particulièrement anthropologique<sup>88</sup>, le fait de compter dans la communauté le premier champion de boxe national, lui a donné une visibilité sans précédentes. Dès lors, le « Kid Pambelé » et l'électricité seront associés à un moment fondateur d'ouverture et d'intégration de cette ville à l'imaginaire national. Un événement qui, à en juger par les récits des habitants, est perçu comme le point d'inflexion d'une considérable altération des dynamiques sociales de la ville.

<sup>85</sup> Antonio Cervantes Reyes remporte le championnat du monde de boxe, dans la catégorie des super-légers, le 28 octobre 1972.

<sup>86</sup> « Ese año el Kid gana el campeonato mundial de boxeo, eso fue una pelea dura, y después de ganar, pues decide visitar su tierra natal. Creo que llegó en helicóptero, creo, lo que sí es seguro es que detrás de él llegó la luz ».

<sup>87</sup> « llegó la luz eléctrica empujada por el campeón mundial de boxeo Pambelé. Detrás de la luz llegaron la televisión, las enfriadoras, las neveras y los ventiladores ».

<sup>88</sup> Notamment à travers les travaux pionniers d'Aquiles Escalantes (1954) et Nina de Friedemann (1987).

À ce sujet, Rafael dit :

« Je crois que les traditions se sont perdues au moment où la lumière est arrivée... Auparavant, même au-delà du coin de rue, on était en mesure de reconnaître n'importe qui, quelle que soit l'obscurité... Désormais, lorsqu'un tel ou un tel approche, on ne le reconnaît plus »<sup>89</sup>.

En parallèle, Rita se demande la raison de ce trouble de reconnaissance d'autrui qu'affecte la ville :

« Ce que je peux dire, c'est qu'autrefois si quelqu'un me disait : "au revoir Rita !!!" à 9 heures le soir, au moment où il n'y a plus de lumière, je reconnaissais très clairement celui qui me parlait. Maintenant, ça n'est plus possible. Il pouvait être 9 heures et sans rien y voir, on reconnaissait toujours les gens quand bien même ils ne parlaient pas (...) À cette époque, le village était uni et serein. Dès lors que la lumière est arrivée, les choses ont changé... avant, nous vivions dans une autre ambiance... Je ne sais pas, je me pose la question encore et encore, pourquoi? Pourquoi avant, alors que tout était obscur, nous étions en mesure de nous reconnaître les uns les autres, tandis que maintenant, avec toute cette lumière, nous ne voyons rien ? »<sup>90</sup>.

Les explications que les interviewés donnent à ce phénomène sont multiples : la télévision a troublé la jeunesse; l'arrivée de plus en plus habituelle de « gens » étrangers bouleverse l'« ordre » de la ville; les habitants ont plus de préoccupations; les âgés et les jeunes ne se parlent plus entre eux; des divisions et des conflits internes, etc. Quoi qu'il en soit, l'électricité semble être ici la métaphore d'une rupture ou d'un transit douloureux, ponctué par le déplacement d'une temporalité de relations

<sup>89</sup> « Creo que las tradiciones se fueron acabando desde que llegó la luz ... anteriormente a una cuadra uno reconocía a las personas así estuviera oscuro oscuro de allá pa' acá... allá viene fulano y zutano, ahora mismo uno no reconoce las personas esas ».

<sup>90</sup> « La historia que tengo es que anteriormente alguien me decía : ¡Adiós, Rita! a las 9 de la noche que no hay luz, y yo reconocía clarito quién me estaba hablando y ahora no. Podrían ser las 9 de la noche y sin ver nada, pero uno reconocía a la gente así no hablaran (...) En ese tiempo era un pueblo unido, un pueblo sano. Desde que llegó la luz las cosas se fueron alejando ... antes vivíamos como en otro ambiente ... yo no sé, yo me pregunto y me pregunto: ¿porqué? Porque antes cuando todo estaba oscuro uno sí reconocía la gente y ahora con tanta luz no vemos nada ».



sociales de filiation et de proximité avec leurs proches, à une temporalité marquée par la nouveauté — d'objets et de sujets étrangers — et l'ouverture de relations insaisissables. Autrement dit, l'arrivée de l'électricité est signifiée comme le symptôme de processus contemporains — le contact avec un ailleurs — perturbateurs de socles qui ont longtemps supporté la sociabilité de San Basilio de Palenque — en l'occurrence la reconnaissance d'autrui. Ainsi, la plupart des entrevues accordent une place privilégiée aux réseaux intersubjectifs qui s'entretiennent autour de la construction du territoire collectif — lieu de travail agricole — et de la ville de San Basilio de Palenque — lieu de socialisation —, mais aussi aux liens de parenté et de solidarité qui surpassent cet espace/temps. Ces derniers, quant à eux, renvoient le plus souvent aux relations établies entre les membres des familles ou des *Kuagros* — les groupes d'âge — demeurant dans des villes de l'intérieur de la Colombie ou dans des pays limitrophes et qui retournent régulièrement à San Basilio de Palenque à l'occasion de la célébration des rituels funéraires, des carnavals ou des fêtes de fin d'année. Cependant, rien n'y est dit de la déportation des Africains, de l'esclavage et du marronnage. Les seules entrevues qui ont énoncé explicitement une linéarité et une cohérence chronologique de ces événements sont celles des représentants communautaires, et pour autant, ceux-ci restent muets sur les enjeux de l'arrivée de l'électricité et donc, sur les fluctuations sociales qu'a vécues la ville. Ces récits reproduisent judicieusement les contenus de la loi 70, les avatars du nouveau mouvement social *afro-colombien* revendiquent leur ascendance africaine et marronne tout en prenant soin d'exalter les processus récents de l'« ethno-éducation » et de l'« ethno-tourisme ». En cela, on constate l'écart existant entre le parler ordinaire des habitants et celui des *porte-parole* de la communauté.

Les entrevues pratiquées ont eu un caractère semi-structuré, c'est-à-dire que nous avons priorisé la construction narrative libre et spontanée des récits et, selon leur enchaînement, nous avons formulé des questions afin d'approfondir quelques aspects.

Nous avons notamment questionné l'ensemble des personnes rencontrées sur les catégories identitaires, afin de déterminer une régularité dans la dispersion des énoncés de la *version narrative*. Ainsi, nous leur demandions de s'identifier selon cinq critères, à savoir, *Noir*, *Métis*, *Palenquero*, *Marron* ou *Afro-descendant*. Les résultats obtenus de cette section sont plutôt significatifs : tout d'abord, personne ne s'est identifié ni comme *Noir*, ni comme *Métis*, ni comme *Marron*. Quatre des vingt-cinq interviewés, se sont identifié comme *Palenqueros* en faisant référence à l'ethnonyme qui opère prioritairement par rapport au nom de la ville, mais sans le rapporter au contenu historique ou expérientiel du marronnage. Le restant des interviewés se sont identifiés, d'emblée, en tant qu'*Afro-colombiens* ou *Afro-descendants*, mais en exprimant une certaine hésitation qui indique que la catégorie énoncée n'est pas complètement appropriée comme critère identitaire. À ce sujet, la jeune Etelvina explique :

« je crois que je suis Afro-descendante parce que, comme on nous l'a **expliqué à l'école**, cela nous vient de **ces gens-là** qui arrivèrent d'Afrique et, **comme il paraît** que nous les *palenqueros*, nous tenons de l'Afrique, alors nous sommes Afro-descendants »<sup>91</sup>.

Ici, nous percevons que l'expression « ces gens-là » indique non seulement une relation d'extériorité et d'écartement *vis-à-vis* de l'Afrique et des personnes déportées, mais aussi que la catégorie *Afrodescendant* est subordonnée à celle de « nous » les Palenqueros qui, dans cet exemple, semble dans une position plus active et constitutive de l'identité. D'autre part, dans l'ensemble d'entrevues où cette catégorie est annoncée, les récits rapportent les explications données à l'« école », aux « réunions », aux « ateliers », etc., pour justifier son utilisation et donc le sens de son contenu. Ainsi donc, il ne s'agit pas d'une catégorie circulant dans le milieu familial

<sup>91</sup> « Yo creo que yo soy afrodescendiente porque como nos lo explicaron en el colegio, eso es de esa gente que vinieron del Africa y pues como nosotros los palenqueros supuestamente tenemos cosas de Africa, pues somos afrodescendientes ».



ou au sein des pratiques quotidiennes, car elle est toujours circonscrite à des espaces et événements bien ponctuels. Bref, quoiqu'il s'agisse d'une catégorie régulière dans l'ensemble des récits, elle n'est pas tout à fait spontanée, mais plutôt réfléchie<sup>92</sup>.

#### 4.4 Le marronnage « postcolonial » ? : dynamiques de l'évitement et violence structurelle

Si aucun énoncé explicite dans le parler ordinaire des habitants semble rappeler l'expérience du marronnage qui fut pourtant la source fondatrice de San Basilio de Palenque, la mention, sans un ordre chronologique apparent, des déplacements et disparitions sporadiques d'individus ou de collectifs face aux irruptions des « intrus » qui sont arrivés avec l'électricité — anthropologues, fonctionnaires, politiciens, touristes, « hippies », voleurs, toxicomanes et nous-mêmes, entre autres — surgissent dans certaines entrevues. En effet, ce sentiment de surexposition du village à un extérieur/ailleurs oppressant et surchargé semble constituer une trame qui fait resurgir, dans les narrations des habitants, l'urgence d'un retour ou plutôt la réactivation de la nécessité de la fugue, la mise en marge, la mobilité, l'invisibilité ou l'évitement. Ainsi, des expressions comme : « cette situation pousse à vouloir s'échapper en courant à nouveau et disparaître »<sup>93</sup>; ou, « avec toutes ces choses qui se passent, mieux vaut ne pas demeurer immobile, ce serait donner le bâton pour se faire battre »<sup>94</sup>, sont récurrentes dans les narrations. Mais il ne s'agit pas uniquement de donner une réponse à la violence engendrée par des acteurs « civils »

<sup>92</sup> Pour une analyse sur l'intégration de cette catégorie au sein des énoncés qui articulent le discours ethnique, voir : Peter Wade, « Construcciones de lo negro y de Africa en Colombia : política y cultura en la música costeña y el rap ». In Claudia Mosquera *et al.* (Eds). *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 245-278. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002; et Eduardo Restrepo, « Articulaciones de la negritud en Colombia ». In Grimson, Alejandro y Karina Bidaseca (Eds.), *Hegemonía cultural y prácticas de la diferencia*. pp. 147-164. Buenos Aires : CLACSO, 2013.

<sup>93</sup> « Esta situación da mas bien ganas de volver a salir corriendo y desaparecer » (Récit de Rita).

<sup>94</sup> « Con todas estas cosas que están pasando eso es mejor de no quedarse quieto para no dar papaya » (Récit de Paito).

exogènes. Le harcèlement est également induit par les acteurs « armés ».

En effet, la localisation géographique de San Basilio de Palenque, aux flancs des sierras de María, expose la ville aux interventions armées. Depuis au moins 20 ans, ce territoire est devenu un théâtre de dispute entre groupes guérilleros et paramilitaires. De fait, deux événements violents ont été évoqués dans certains des récits des habitants interviewés. Il s'agit, d'une part, de l'assassinat prémédité de quatre jeunes dans un commerce de la ville de San Basilio de Palenque et, d'autre part, du déplacement forcé de la population de la Bonga, une communauté rurale du territoire de San Basilio de Palenque. Deux événements qui ont eu lieu en 2001 de la part des groupes paramilitaires. Rafael évoque ces épisodes de la manière suivante :

« Les paramilitaires ont menacé les gens parce que, soi-disant, le village donnait refuge aux guérilleros... immédiatement les gens ont saisi leurs sacs et se sont enfuis (...) quelques-uns se sont réfugiés avec leurs familles à Cartagena, d'autres sont partis à Marialabaja et d'autres sont venus plutôt se réfugier ici à Palenque... comme on dit ici, il faut *courir en obéissant* »<sup>95</sup>.

L'expression *courir en obéissant* a alors attiré notre attention. Selon Rafael, *courir en obéissant* ne peut pas être interprété comme *courir par lâcheté* ou par soumission. *Courir en obéissant*, implique, plutôt, éviter l'acte de violence et d'affrontement. *Courir en obéissant*, c'est aussi construire des espaces de refuge en réactivant les liens de solidarité, de parenté, de filiation et de proximité :

« Celui qui court obéit et parce qu'il a obéi, il a couru..., nous ne courons pas par lâcheté, nous courons parce que nous ne voulons pas la bagarre, nous voulons la paix, nous ne voulons pas les affaires de violence (...) et voilà la

<sup>95</sup> « Pues que llegaron los paramilitares a amenazar la gente disque porque el pueblo le estaba dando refugio a los guerrilleros ... ahí mismo la gente agarro sus maletas y salió volada (...) unos salieron a refugiarse con las familias en Cartagena, otros a Marialabaja y otros vinieron mas bien a refugiarse aquí en palenque ... eso como decimos nosotros hay es que correr obedeciendo ».



famille et les compères pour se réfugier, car qui d'autre alors pour nous donner un coup de main? »<sup>96</sup>

Dans le contexte contemporain, ces espaces de refuge ne peuvent pas être réduits au retrait dans les labyrinthes de la forêt qui, par ailleurs, sont parcourus par diverses sources de violences structurelles : guérillas, paramilitaires, narcotrafiquants, armées nationale et compagnies multinationales. Les fuites ont aussi été marquées par le déplacement de ces populations vers les villes de Carthagène, Barranquilla, Bogota, entre autres. Les réseaux familiaux, de parenté et d'affinité ont appuyé la reconstruction et l'organisation sociale des populations déplacées dans certains quartiers périphériques des villes sans que les interactions entre la ville d'origine et les habitants en déplacement se brisent. San Basilio de Palenque est donc un exemple de la manière dont ces dynamiques de l'évitement et de la mobilité sociale extra-territoriale s'entretiennent.

Dans cet ordre d'idées, Moraima Camargo (2005) explique comment le Palenque et le marronnage sont aujourd'hui des référents identitaires dans le contexte urbain de Barranquilla. En effet, en essayant de comprendre les multiples dynamiques de construction et de reconstruction de l'identité dans le contexte de cette ville de la côte Atlantique de la Colombie, Camargo constate la manière dont l'imaginaire du marronnage et du Palenque a suivi une relocalisation territoriale en conséquence de l'immigration des communautés natives de San Basilio de Palenque vers la ville de Barranquilla. Ces communautés se sont concentrées respectivement en trois quartiers populaires, à savoir : Nuevo Colombia, El Valle et La Manga. C'est ainsi que bien qu'il y ait une perte de la relation « naturelle » avec la localisation géographique d'origine du marronnage et du Palenque, ceux-ci configurent un axe fondamental à

<sup>96</sup> « El que corre obedece y porque obedeció corrió ... nosotros no corremos por cobardía, corremos porque no queremos pelea, queremos la paz, no queremos asuntos de violencia pues (...) y ahí están la familia y los compadres para refugiarse porque ¿quién más entonces pa' darle a uno una mano? ».

travers lequel les populations de ces quartiers assoient leur sens d'appartenance et leur affirmation comme individus et comme groupe spécifique. Les fluctuations démographiques de San Basilio de Palenque lors de certains événements populaires, attestent d'une certaine manière les liens forts qui traversent cette mobilité sociale. En parallèle, mais dans l'espace/temps du Pacifique colombien, Losonczy souligne également les processus de réactivation des pratiques et conduites engagées par les populations noires de la région rappelant l'expérience du marronnage dans un contexte qui n'est plus celui de la violence coloniale, mais de la violence multiforme de la politique nationale contemporaine :

« La mémoire en pointillés des conduites de marronnage (...) [est] répartie sur de multiples registres — entre tacite, implicite et explicite —, qui empêchent une cristallisation canonique et unitaire [servant] de gisement où la mémoire en acte peut puiser pour rendre compte des comportements, périodiquement réitérés, de fuite, de disparition volontaire et de dispersion face aux intrusions de la violence extérieure » (Losonczy 2002 : 601).

En paraphrasant Orlandi, en principe le marronnage ne parle pas, il signifie. Il signifie donc à travers des pratiques, dynamiques et stratégies sociales multiples, simultanées et hétérogènes, déclenchées par des situations de violence spécifiques à la contemporanéité colombienne. Ce n'est donc pas à travers la fixation, l'enfermement et l'essentialisme de la *version narrative ethnique* que le marronnage nous révèle sa pertinence et sa valeur politique, mais dans les silences créatifs, polyphoniques et flottants des mémoires des populations noires.



## CONCLUSION

L'objectif général poursuivi par ce mémoire est de contribuer à approfondir la compréhension des processus contemporains par lesquels certains usages du passé sont mobilisés en fonction de représentations politiques du présent. C'est ainsi que nous avons abordé une série de discours, pratiques et représentations qui, cherchant à cautionner, légitimer et octroyer aux populations noires de la Colombie une place spécifique sur la scène de représentation du politique, font appel au phénomène historique du marronnage afin de l'intégrer à la chaîne de signifiés qui, aujourd'hui, donnent sens au nouveau sujet politique *Afro-colombien*. De sorte que la problématique centrale de cette recherche gravite autour des enjeux qui s'amalgament, dans l'espace sociopolitique contemporain de la Colombie, entre les histoires, les oublis, les remémorations ou les oblitérations des mémoires officielles et vernaculaires, et donc, entre imaginaires politiques, sociaux et académiques.

La démarche adoptée pour questionner la manière dont le marronnage est aujourd'hui évoqué, mobilisé, instrumentalisé ou intégré au sein de ce processus de positionnement des communautés noires comme acteur politique, suppose d'abord d'amorcer une analyse historique-théorique qui cherche à rendre compte du filigrane des ancrages et des densités contextuels dans lesquels le phénomène du marronnage a émergé et s'est dispersé à travers le continent américain dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Ainsi, la première partie de ce mémoire est dédiée à retracer la trajectoire historique de ce phénomène et dresser le bilan de l'*état de l'art* des études et des recherches sur le sujet lui-même. Cette revue critique de la littérature démontre, d'une part, que le marronnage fût un phénomène assidu et répandu dans les colonies du « Nouveau Monde » et qu'en conséquence il est possible d'établir des modèles caractéristiques. Ainsi donc, en principe, le marronnage fait référence à l'acte d'évasion des esclaves et

à l'édification de communautés en marge de la société servile. Ces communautés se sont basées, le plus souvent, dans des endroits éloignés et inaccessibles ou ont adopté le nomadisme en tant que tactique de défense contre les expéditions militaires qui visaient sa répression. D'autre part, la littérature constate qu'il s'agit de communautés syncrétiques qui, en fonction de leurs impératifs et de leur composition démographique, ont adopté différents éléments africains, mais aussi des emprunts aux cultures colonisatrices et autochtones. Pourtant, nous avons montré que certaines études consultées ont la propension à réduire, simplifier et homogénéiser le phénomène du marronnage à un acte d'évasion à travers lequel les esclaves avaient pu viabiliser leurs tentatives de reconstruire le monde africain perdu. Ce type d'interprétation risque de perdre de vue l'épaisseur historique et la complexité de ce que l'Afrique était et est aujourd'hui, mais aussi, de fixer le regard sur les *Noirs* comme un groupe homogène et cohérent, lié par une identité et une culture essentiellement monolithique.

Dans l'intention de prendre un positionnement critique *vis-à-vis* de cette lecture englobante, homogénéisante et essentialiste du marronnage, nous avons fait appel à la catégorie de *diaspora noire*. Cette notion nous renvoie alors à analyser ce phénomène au sein d'un ensemble de processus, où sujets et histoires hétérogènes et discontinues, voire contradictoires, ont été assujettis aux processus de dislocation, d'assimilation et de violence, et par là même, aux processus de recreation, d'intégration, de résistance et d'adaptation. En conséquence, bien que le marronnage fût un phénomène endémique et ininterrompu lors de la période coloniale, il doit être « pensé » comme intrinsèquement hétérogène et hybride puisque leurs acteurs et leurs contextes relèvent d'une multiplicité d'origines, histoires, mémoires et identités qui s'articulent de manière contingente. Il s'ensuit que dans chaque contexte où le marronnage a eu lieu, ces communautés ont dû développer, comme stratégies de survie, leur capacité d'établir des négociations culturelles et des zones d'intersection



et de confluence de registres sociaux multiples.

En suivant cette démarche historiographique et analytique, dans le deuxième bloc du mémoire, nous avons d'abord retracé le parcours du marronnage dans le contexte colombien du XVI au XVIII siècle. Cette cartographie historique nous a permis de déterminer qu'il ne s'agit pas d'un phénomène marginal et sporadique, mais bien d'un phénomène d'ampleur vertigineuse qui fût l'une des sources de peuplement tant de la région Atlantique que de la région Pacifique de la Colombie. De ce fait, nous avons formulé, de manière préliminaire, l'hypothèse selon laquelle la longue et prolifique expérience du marronnage en Colombie fit partie d'une mémoire collective que partagent les communautés noires et, par conséquent, qu'elle pût configurer un *savoir-faire* dont les populations noires contemporaines disposent pour mobiliser et articuler leurs luttes politiques et culturelles d'aujourd'hui. Cependant, au moment de questionner les résonances contemporaines de ce phénomène sur la scène politique nationale, en général, et dans le mouvement social *Afro-colombien*, en particulier, nous avons constaté que San Basilio de Palenque, une communauté marronne née en 1713 à 70 kilomètres de la ville de Carthagène, accaparait l'intérêt d'une notable production de recherches multidisciplinaires sur sa reconstruction historique, son organisation sociale, ses traits culturels, etc. Il s'ajoute à cela que, dans l'histoire récente de la Colombie, cette communauté a été le centre d'attention politique : en 1991, la figure du fondateur mythique de San Basilio de Palenque, Benkos Bioho, a été immortalisée par une statue érigée dans le Parc de la Constitution de la ville de Carthagène, accentuant le caractère pluriethnique de la récente Constitution politique colombienne; en 2008 la communauté a été déclarée par l'UNESCO patrimoine culturel immatériel de l'humanité et en 2012, San Basilio de Palenque reçut la titularisation foncière de son territoire collectif de la main du président des États-Unis Barack Obama dans le cadre du sixième Sommet des Amériques tenu en Carthagène des Indes. Comment San Basilio de Palenque est-il devenu une référence

incontournable semblant monopoliser le registre mémoriel contemporain du marronnage en Colombie? À travers un corpus bibliographique abordant les reflux contemporains de la scène politique colombienne, nous avons pu tracer la trame qui se constitue entre ce positionnement de l'expérience marronne de San Basilio de Palenque, les processus de reconfiguration qu'a expérimenté la scène colombienne de représentation du politique depuis les années 90 et le concomitant processus d'ethnisation des populations noires qui ont, ensemble, suscité un réaménagement des critères et paramètres d'intelligibilité de la « négritude » en Colombie. C'est ainsi qu'afin d'expliquer les relations qui s'amalgament entre l'histoire du marronnage, la question multiculturelle et le processus d'ethnisation des populations noires en Colombie, nous avons engagé, dans la troisième et quatrième partie de ce mémoire, une analyse théorique susceptible de contribuer à la compréhension et l'approfondissement de cette problématique.

\*\*\*

La recherche théorique menée par ce mémoire démontre que l'entrée en vigueur de la nouvelle Charte constituante de la Colombie de 1991 inaugure une inflexion conjoncturelle marquée par la (ré) *articulation* des paramètres à travers lesquels la différence culturelle en général, et les « Noirs » en particulier, sont actuellement imaginés socialement, théoriquement et politiquement. En effet, ce n'est qu'avec l'insertion des droits collectifs et ethniques des populations noires issues de l'esclavage dans le corpus législatif de la Colombie, que s'articulent, confluent et interagissent une série de sujets, médiations et interventions aux niveaux national, régional et local, visant la constitution du sujet ethnique *Afro-colombien*. C'est ainsi qu'à partir des propositions théoriques/méthodologiques de Michel Foucault et de Stuart Hall, nous avons condensé ce processus dans les catégories d'*événement discursif ethnique* et d'*articulation* afin de rendre compte, d'une part, de la



contingence du processus d'ethnisation et, d'autre part, des fluctuations conceptuelles et politiques qui ont suscité ledit processus sur l'altérité « noire » en Colombie.

Cependant, la revue critique de la littérature a montré, à son tour, que certaines interprétations théoriques et politiques très répandues inscrivent les mobilisations pour la différence culturelle, le territoire et l'identité dans une sorte de *continuum* historique, dans lequel elles seraient l'expression contemporaine d'une longue histoire de luttes des peuples noirs. Dans ce cadre d'interprétation, les processus associés à l'ethnicité sont alors considérés comme l'expression d'une essence immanente à la nature culturelle et historique noire, parvenue à avoir une reconnaissance juridique et politique dans les années 90. En revanche, nous avons mis en évidence que l'idée selon laquelle la population noire est un « groupe ethnique » avec une culture, une histoire, un territoire et une conscience de leur identité ethnique, est une notion historiquement et politiquement constituée. C'est pourquoi, en nous appuyant sur une perspective discursive d'interprétation du social et du politique, nous avons conceptualisé l'ethnisation comme un processus dans lequel une ou plusieurs populations sont imaginées comme formant une communauté ethnique. Il s'agit donc d'un processus tout à fait conflictuel et plus ou moins continu où diverses médiations aident à la configuration d'un *champ discursif* et de visibilisation du sujet de l'ethnisation. Dans ce contexte, la configuration de ce champ discursif implique, d'une part, l'établissement d'une plateforme juridique (loi 70 de 1993) définissant les frontières identitaires qui donnent de la cohérence et de l'unicité à cette communauté imaginée, en l'occurrence la « communauté noire ». D'autre part, nous avons souligné que le processus de *circulation* et de *mise en acceptabilité* de ces frontières et marqueurs identitaires est assuré par une *pédagogie de l'altérité*, c'est-à-dire par la mise en jeu d'un ensemble de médiations (ONG's, représentants de la connaissance savante et juridique, activistes, conseillers et

fonctionnaires), de technologies, de dynamiques et d'interactions (à travers des ateliers, débats, réunions, sommets, etc.) dont le résultat est l'émergence du sujet ethnique *Afro-colombien* étroitement circonscrit par une « mémoire collective » prescrite par l'Article 2 incise 5 de la loi 70. Conséquemment, à travers une analyse lexicale de la terminologie dont se sert la législation colombienne pour nommer le nouveau sujet politique *Afro-colombien*, nous avons délimité les énoncés qui constituent la *version narrative* de la « mémoire collective » des « communautés noires ». Dès lors, la constitution du sujet ethnique *Afro-colombien* implique de recourir à l'acte politique de la mise en discours de cette « mémoire collective » attestant particularités historiques, territoriales, phénotypiques, culturelles et identitaires afin de permettre aux populations noires d'avoir accès à des droits ethniques spécifiques, notamment en ce qui concerne les droits fonciers. Autrement dit, l'application et l'accès aux droits ethniques sont conditionnés par la démonstration d'appartenance à cette « communauté noire » et à cette « mémoire collective » juridiquement instituées. Dans ces circonstances, nous avons argumenté qu'une « violence de la mémoire » est immanente à l'*événement discursif ethnique* puisqu'il exerce une subordination et une simplification de la complexité sociale, culturelle et politique des populations concernées en imposant et en naturalisant certains langages, catégories et traits.

Cependant, comme le suggèrent les explorations ethnographiques des sociétés noires de la côte Atlantique et Pacifique de la Colombie, il ne faut surtout pas surdimensionner le pouvoir des médiations, des technologies d'invention et des interventions mises en circulation par la *pédagogie de l'altérité* de l'*événement discursif ethnique*. Comme nous l'avons montré à travers une démarche descriptive et contrastive, l'adoption, l'intégration et l'intervention de cette *version narrative* de l'« historicité » et de la « mémoire collective » au niveau des expériences locales des populations noires, sont plutôt hétérogènes et conflictuelles. Dans cet ordre d'idées,



nous avons démontré, en nous appuyant sur les données empiriques des ethnographies consultées, que les contenus de la « mémoire », les formes d'organisation, les expériences territoriales et les catégories identitaires issues de cette *version narrative ethnique* sont extrinsèques, incompatibles et contradictoires, étant donné que les dynamiques et les pratiques des populations noires sont toujours fluctuantes et discontinues rendant difficile l'assignation de limites territoriales, culturelles et identitaires stables et homogènes. Néanmoins, nous avons montré comment, au sein de cette interaction entre les mémoires et registres locaux et les registres de la « mémoire collective » ethnique, se configure un champ *de convergence de relations polémico-consensuelles* puisqu'en se situant entre l'assimilation, l'instrumentalisme ou le pragmatisme, ces populations deviennent « communautés noires » et font appel à une supposée « mémoire collective » — toujours reformulée localement et selon les impératifs et les stratégies du moment — afin d'établir une preuve juridique de leur statut ethnique, garant de la propriété foncière du territoire collectif.

Nous avons argumenté également que les énoncés qui définissent et organisent juridiquement la « communauté noire » et sa « mémoire collective » supposent d'emblée que les populations visées aient une « conscience » explicite et bien conservée de leurs ancrages et de leurs trajectoires historiques et culturelles. Pourtant, la documentation ethnographique analysée témoigne que les populations noires étudiées gardent le silence quant aux trois grandes thématiques historiques qui supportent la « mémoire collective » *Afro-colombienne*, à savoir : l'Afrique d'origine, l'esclavage et le marronnage. De ce fait, il est concluant que ce *continuum* historique et cette « conscience ethnique » de la « mémoire collective » ne sont jamais explicités au niveau du parler ordinaire et, par conséquent, qu'aucune vision cohérente et collective d'un espace/temps historique linéaire et commune entre ces populations n'est énoncée. Ce silence généralisé quant à ces thématiques n'implique pas, d'une

part, leur inexistence ou disparition, mais le fait qu'elles ne peuvent être lues et dites à travers la grammaire de temporalité linéaire et explicite de l'historiographie moderne. D'autre part, il faudrait considérer que les marques énonciatives d'une origine africaine, d'une ancienne condition d'esclavage et du marronnage sont oblitérées par le biais de catégories identitaires vernaculaires, des pratiques rituelles, des récits mythiques et encore, à travers des stratégies sous-jacentes de dispersion et de mobilité sociale.

Quant au marronnage, la démarche de recherche suivie par ce mémoire démontre, d'une part, que ce phénomène en Colombie est aujourd'hui articulé à une *version narrative*, linéaire et explicite de l'histoire et de l'altérité des communautés noires, qui régit son usage acceptable et énonçable à l'intérieur de la *scène nationale de représentation du politique* : ce phénomène est évoqué à maintes reprises tant par la littérature scientifique et institutionnelle que par les documents militants des organisations noires et des ONG's, en le projetant comme la figure emblématique de la liberté et de la résistance des peuples issus de l'esclavage et donc, comme le socle fondateur d'une longue histoire de luttes politiques noires qui aboutit dans la consolidation des processus organisationnels *Afro-colombiens* dans la décennie 90. Dans ce registre, le marronnage est perçu comme un phénomène homogène de repli identitaire à travers lequel l'*africanité* fut reconstruite et, de ce fait, comme une expérience dont les « descendants des Africains assujettis à l'esclavage » auraient une conscience explicite. Dans cette *version narrative ethnique* du phénomène du marronnage, la « violence de la mémoire », exercée par l'*événement discursif ethnique*, impose l'oubli des relations « inter-ethniques » et donc celui du syncrétisme. Comme nous l'avons argumenté lors de la revue critique de la littérature, le marronnage est un phénomène intrinsèquement hétérogène et hybride puisque leurs acteurs et leurs contextes relèvent d'une multiplicité d'origines, histoires, mémoires et identités qui s'articulent de manière contingente. Il s'ensuit que les communautés



issues de cette expérience ont dû entretenir sur la longue durée des relations de voisinage, de filiation, de métissage et de commerce avec les habitants amérindiens et blancs, développant des négociations culturelles, des zones d'intersection et de confluence comme stratégie de survie. Dans ces circonstances, San Basilio de Palenque est alors instituée par la *version narrative ethnique* comme l'emblème de cette expérience historique. Un positionnement qui est renforcé pour l'intervention des discours et pratiques académiques et politiques qui ont, eux, relevé son historique, son organisation sociale et ses traits culturels tout en prenant soin d'exalter ses efforts pour conserver les identités d'origine africaine. Ainsi donc San Basilio de Palenque rejoint les axes prescrits dans l'Article 2, incise 5 de la loi 70 de 1993 (ascendance Afro, culture, histoire, territoire et conscience de l'identité ethnique). Dans cet ordre d'idées, avec les processus d'inclusion et d'exclusion, de remémoration ou d'oubli déclenchés par l'*événement discursif ethnique*, le marronnage n'est qu'un indicateur des énoncés qui légitiment, à l'intérieur de la scène de représentation du politique, les contenus de l'altérité des communautés noires et San Basilio de Palenque n'est que l'aboutissement matériel de cette intervention ethnique et, par conséquent, l'aboutissement du parcours du marronnage dans la mémoire officielle de la Colombie.

Cependant, nous avons constaté paradoxalement, lors du travail de terrain effectué dans le cadre de cette recherche à San Basilio de Palenque, qu'aucun énoncé explicite dans le parler ordinaire des habitants semble rappeler l'expérience du marronnage — ni de l'Afrique, de l'esclavage ou de la manumission — qui fut pourtant la source fondatrice de San Basilio de Palenque. Ce silence dans l'ensemble des entrevues semble corroborer l'hypothèse posée par les auteurs ayant constaté ce même phénomène dans d'autres régions de la Colombie : il s'agit d'un silence partagé qui fait partie d'une stratégie sous-jacente de dispersion des registres culturels de remémoration/oblitération. Une stratégie qui a probablement facilité la

recomposition/réintégration sociale post-esclavagiste en gommant les souffrances et les humiliations et en constituant un « non-dit collectivement assumé ». En conséquence, ce silence partagé ne peut pas être interprété comme le symptôme d'un déficit de mémoire ou d'une mémoire dysfonctionnelle, mais comme un mécanisme et un ciment d'un régime de mémoire fluide et mobile qui, jusqu'à l'intervention récente de l'*événement discursif ethnique*, n'a jamais pris la forme d'une narration explicite et englobante.

Ainsi, en suivant cette dernière piste d'analyse, nous avons constaté que c'était au sein des registres d'énonciation tacites et implicites que se révélait, latente, une mémoire des conduites de marronnage. La situation de surexposition de San Basilio de Palenque sur la scène nationale et la concomitante intervention d'acteurs exogènes, civils et armés, réactivent la remémoration de certaines stratégies de mobilité sociale et de dynamiques d'évitement du conflit. Stratégies viabilisées afin de reconstruire de nouveaux espaces de refuge — urbains ou ruraux — à travers les liens de solidarité, de parenté, de filiation, d'affinité ou de proximité. C'est donc à travers la discontinuité, la dispersion et l'élasticité des mémoires des populations noires, que le marronnage se soustrait au processus de naturalisation, d'objectivation et de violence de la *version narrative ethnique*.



## BIBLIOGRAPHIE

Agudelo, Carlos

- 2009 « L'inclusion ambiguë des Afrocolombiens ». In Yasmina Tippenhauer (Coor), *Amériques Noires: Réflexions*. pp. 55-60. Genève : Société suisse des Américanistes.

Almario, Óscar

- 2001 « Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o "afrocolombianos" del Pacífico sur ». In Mauricio Pardo Rojas, *Acción colectiva, estado y etnicidad en el pacífico colombiano*. pp. 15-39. Bogotá : Instituto colombiano de antropología e historia.

Almario, Oscar; Jiménez, Orián

- 2004 « Aproximaciones al análisis histórico del negro en Colombia (con especial referencia al occidente y el Pacífico) ». In Mauricio Pardo *et al* (Eds), *Panorámica afrocolombiana: estudios sociales en el pacífico*. pp. 29-126. Bogotá : Instituto colombiano de antropología e historia -Icanh-.

Altez, Yara

- 2006 Historia e identidad cultural en comunidades Afrodescendientes de Venezuela. *Boletín Antropológico* (24) : 381-396.

Andebeng, Madeleine

- 2005 Resistencia y movimientos africanos transatlánticos. *Revista Oasis* (10) : 211-223.

Anderson, Benedict

- 1993 *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Aparecida, Gislene

- 2008 Cuotas raciales, identidad negra y derechos en el Brasil. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales* (32) : 133-144. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Arocha, Jaime

- 2005 Metrópolis y puritanismo en afrocolombia. *Antipoda, Revista de Antropología y Arqueología* (1) : 79-108.

Arocha, Jaime *et al.*

- 2007 Elegguá y respeto por los afrocolombianos: Una experiencia con docentes de Bogotá en torno a la cátedra de estudios afrocolombianos. *Revista de Estudios Sociales, Universidad de los Andes* (27) : 94-105.

Arteaga Nava, Elisur

- 1990 El derecho constitucional transitorio, *Alegatos, Universidad Autónoma Metropolitana* (13/14) : 8-16.

Augé, Marc

- 1998 *Les formes de l'oubli*. Paris : Payot & Rivages.

Austin, John L.

- 1970 *Quand dire c'est faire*. Paris : Éditions Seuil.

Bakhtin, Mikhail M

- 1982 *The dialogic Imagination four essays*. Austin : University Texas press.

Barthélémy, Gérard

- 1997 Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haït. *Cahiers d'Études africaines*. (148) : 839-862.

Beaucage, Pierre

- 2006 « Éclatement de l'imaginaire de l'indianité: discours et acteurs contemporains » In Corten, Andre, *Les frontières du politique en Amérique Latine: imaginaires et émancipation*. pp. 165-184. France : Éditions Karthala.

Béchacq, Dimitri

- 2006 Le parcours du marronnage dans l'histoire haïtienne: Entre instrumentalisation politique et réinterprétation sociale. *Ethnologies*. (28) : 203-240.
- 2006a « Les frontières du vodu haïtien ». In Giulia Bonnaci *et al.* (Dir). *La révolution haïtienne au-delà de ses frontières*. pp.61-91. Paris : Éditions Karthala.

Bellegarde-Smith, Patrick

- 2004 *Haití, la ciudadela vulnerada*. Santiago de Cuba : Editorial Oriente.



Berger, Peter; Thomas Luckmann

- 1986 *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridien Klincksiek.

Boaventura Leite, Ilka

- 2000 Os quilombos no Brasil : Questões conceituais e normativas. *Etnográfica*. (2) : 333-354.

Bruneau, Michel

- 1995 *Diasporas*. Montpellier :GIP Reclus.

Cáceres, Rina

- 2002 « mandingas, congos y zapes: las primeras estrategias de libertad en la frontera comercial de cartagena. Panamá, Siglo XVI ». In Claudia Mosquera *et al* (Eds). *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 143-168. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Camargo Gonzáles, Moraima

- 2005 Palenqueros en Barranquilla. Construyendo identidad y memorias urbanas. *Memorias. Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. (1).
- 2006 Etnia, movimiento social y discriminación: Las dinámicas de reivindicación afro en Colombia. *Memorias. Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. (5).

Capone, Stefania

- 2000 Entre Yoruba et Bantou: L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. *Cahiers d'Études africaines*. (157) : 55-77.

Carpentier, Alejandro

- 1962 *Le siècle des Lumières*, France : Gallimard.

Castro-Gómez, Santiago

- 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Chivallon, Christine

- 1997 De quelques préconstruits de la notion de diaspora à partir de l'exemple antillais. *Revue européenne des migrations internationales*. (13) :149-160.

- 2002 L'émergence récente de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public: Enjeux et significations. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*. (89) : 41-60.
- 2002a La diaspora noire des Amériques: Réflexions sur le modèle de l'*hybridité* de Paul Gilroy. *L'homme*. (161) : 51-74.

Clifford, James

- 1992 « Traveling cultures ». In Laurance Grossberg, Cary Nelson, Paula. A. Treicher (Eds.). *Cultural Studies*. pp. 96-116. New York : Routledge.
- 1994 Diasporas. *Cultural Anthropology*. (3) : 302-338.

Coral, Diana *et al.*

- 2004 *El posestructuralismo en la política francesa contemporánea : crítica, presupuesto y proyecciones*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Corten, André

- 1999 « Discurso e Representação do Politico ». In Indursky, F; Leondro Ferreira, M.C (eds.). *O múltiplo territorio da análise do discurso*. pp. 37-52. Porto Alegre : Editora Sagra Luzzatto
- 2004 Imaginaires de la vie ordinaire en Amérique latine : Cadre conceptuel. *Cahiers des imaginaires*. (1), Montréal : Éditions du GRIPAL.
- 2009 « Introduction ». In André Corten (Dir), *La violence dans l'imaginaire latino-américain*. pp 19-49. Paris/Québec : Karthala/PUQ.

Cunin, Elisabeth

- 2000 Relations interethniques et processus d'identification à carthagène (Colombie). *Cahiers des Amériques latines*. (33) : 127-151.
- 2002 « Asimilación, multiculturalismo y mestizaje : formas y transformaciones de la relación con el otro en Cartagena ». In Claudia Mosquera *et al* (Eds). *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 279-294. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.
- 2006 La « diaspora noire » est-elle latine? Ethnicité, nation et globalisation en Colombie. *Autrepart*. (38) : 135-154.

Deleuze, Gilles; Félix Guattari

- 1980 *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Éditions Minuit.



Delgado Salazar, Ramiro

- 2002 « África, Colombia, Áfricas, Colombias, construcciones de identidad ». In María Consuelo Méndez Méndez, *Memorias ciclo de conferencias: Encuentros en la diversidad*. pp. 73-84. Bogotá : Ministerio de Cultura.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE)

- 2005 *La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos*. Bogotá : DANE.

Dupuy, Francis; Lucas, Rafael

- 2002 Esclavage, marronnage et commémorations: les enjeux de la mémoire. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*. (89) : 9-12.

Escalante, Aquiles

- 1954 Notas sobre Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia. *Divulgaciones Ethnológicas*. (5) : 207-354.

Fanon, Frantz

- 1971 *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions Seuil.
- 2001 « Raza y Cultura ». In Chukwuki Eze, Emmanuel (Ed): *Pensamiento Africano, Ética y Política*. Barcelona : Ediciones Bellaterra.
- 2002 *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions La découverte & Syros.

Fernandez Rasines, Paloma

- 2001 La bruja, la tunda y la mula: El diablo y la hembra en las construcciones de la resistencia afro-ecuatoriana. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*. (12) : 100-107.

Faye, Jean Pierre

- 1972 *Langues totalitaires, critique de la raison narrative*. Paris : Hermann.

Fiala, Pierre

- 2006 L'analyse de discours, mesures à l'appui. *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*. (21) : 155-165.

Fiske, John

- 1987 « British Cultural Studies and Television Criticism ». In Robert Allen (Dir.) *Channels of Discourse : Television and Contemporary Criticism*. pp. 254-290, London : Methuen.

Fistetti, Francesco

- 2009 *Théories du multiculturalisme : un parcours entre philosophie et sciences sociales.* Paris : Éditions la découverte.

Foucault, Michel

- 1971 *L'Ordre du discours.* Paris : Gallimard.  
 1979 *Microfísica del poder.* Madrid : Ediciones de la Piqueta.  
 2010 *La arqueología del saber.* Mexico : Siglo XXI editores.

Friedemann, Nina S de

- 1987 *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque.* Bogotá : Carlos Valencia Editores.  
 1992 *Huellas de africanía en Colombia : Nuevos escenarios de investigación. Thesaurus.* (47) : 543-560.  
 1993 *La saga del negro. Presencia africana en Colombia.* Bogotá : Instituto de genética humana, Pontífica Universidad Javeriana.

García Márquez, Gabriel

- 2003 *Vivre pour la raconter.* Paris : Bernard Grasset.

Gibson-Graham, J.K

- 2002 *Intervenciones posestructurales. Revista colombiana de antropología.* (38) : 261-286.

Gilroy, Paul

- 2003 *L'Atlantique noir: modernité et double conscience.* Cahors : Éditions Kargo.

Glissant, Édouard

- 1981 *Le discours antillais.* Paris : Seuil.  
 1990 *Poétique de la relation.* Paris : Gallimard.  
 2012 *Les mémoires des esclaves et de leurs abolitions.* Paris : Galaade.

Gordon, Lewis R

- 2009 « A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, mascarar blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon ». In Franz



Fanon, *Piel negra, mascarar blancas*. pp. 217-260. Madrid : Akal.

Goury, Laurence

- 2005 Langues créoles : état de lieux des recherches et propositions pour une approche multicausale de leur genèse. *Trace*. (47) : 83-95.

Grossberg, Lawrence

- 2003 « Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que esto?. In Stuart Hall », In Paul du Gay (Eds), *Cuestiones de Identidad Cultural*. pp. 148-180. Buenos Aires : Amorrortu Editores.
- 2006 Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. *Tabula Rasa*. (5) : 45-65.

Gutierrez Azopardo, Ildefonso

- 1987 El comercio y mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533-1850), *Quinto Centenario*. (12) : 187-210.

Hall, Stuart

- 1978 « Pluralismo, raza y clase en la sociedad caribe ». In *Raza y clase en la sociedad poscolonial: un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*. pp. 149-181. Madrid : Tecnigraf.
- 1992 « What is "black" in black popular culture », In Dent, Gina (Ed) *Black popular culture*. Seattle : Bay press.
- 2008 « Quand commence le "poscolonial"? Penser la limite », In Hall, Stuart, *Identités et cultures: Politiques des Cultural Studies*. pp. 351-372. Paris : Éditions Amsterdam.
- 2008a « Identité culturelle et diaspora », In Hall, Stuart, *Identités et cultures: Politiques des Cultural Studies*. pp.311-326. Paris : Éditions Amsterdam.
- 2008b « Penser la diaspora: chez-soi de loin », In Hall, Stuart, *Identités et cultures: Politiques des Cultural Studies*. pp. 327-350 Paris : Éditions Amsterdam.
- 2008c «La question multiculturelle», In Hall, Stuart, *Identités et cultures: Politiques des Cultural Studies*. pp. 373-411. Paris : Éditions Amsterdam.
- 2008d « La redécouverte de l'"idéologie" : Retour de refoulé dans les *medias studies* », In Hall, Stuart, *Identités et cultures : Politiques des cultural studies*. pp. 129-168. Paris : Éditions Amsterdam.
- 2010 « Negociando identidades caribenar », In Hall, Stuart, *Sin Garantías. Trayectoria y*

*problemáticas en estudios culturales*. pp 405-418. Bogota-Lima-Quito : Envion Editores- IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simon Bolivar.

- 2010a « Sobre postmodernismo y articulación », In Hall, Stuart, *Sin Garantías. Trayectoria y problemáticas en estudios culturales*. pp 75-93. Bogota-Lima-Quito : Envion Editores- IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simon Bolivar.
- 2010b « Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”” En Stuart Hall, *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp 193 - 220. Popayan -Lima - Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar - Universidad Andina Simón Bolívar.
- 2013 « Race, articulation et sociétés structurées “à dominante” », In Hall, Stuart, *Identités et cultures 2 : Politiques des différences*. pp. 113-178. Paris : Éditions Amsterdam.

Hoffman, Odile

- 2000 Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie). *Autrepart : Logiques identitaires, logiques territoriales*. (14) : 33-5.
- 2002 La violence de l'oubli : les communautés noires en Colombie et les pièges de la mémoire collective. *Cahiers d'Amérique Latine*. (38) : 61-76.

Hooks, Bell

- 2004 « Mujeres negras : Dar forma a la teoría feminista » In Bell Hooks *et al, Otras inapropiables : Feminismos desde las fronteras*, pp 33-50, Madrid : Traficantes de sueños.

Hunold, Lara Silva

- 2007 Marronnage et pouvoir colonial : Palmares, Cucaú et les frontières de la liberté au Pernambouc à la fin du XVIIe siècle. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. (3) : 639-669.

Hurbon, Laënnec

- 2009 « Esclave, mémoire et religions (voodoo et résistance culturelle) ». In Yasmina Tippenhauer (Coor), *Amériques Noires: Réflexions*. pp. 23-30. Genève : Société suisse des Américanistes.

Hurtado Saa, Teodora

- 2001 « La protesta social en el norte del Cauca y el surgimiento de la movilización étnica afrocolombiana », In Mauricio Pardo Rojas, *Acción colectiva, estado y etnicidad en el pacífico colombiano*. pp. 15-39. Bogotá : Instituto colombiano de antropología e historia.



- 2004 « La construcción de un modelo de ciudadanía diferenciada: El empoderamiento político de la población afrocolombiana y el ejercicio de la movilización étnica ». In Rojas, Axel (Comp), *Estudios afrocolombianos: aportes para un estado del arte*. pp. 75-96. Colombia : Editorial Universidad del Cauca.

Izard Martinez, Gabriel

- 2005 Historia, territorio e identidad de la diáspora africana: Hacia una etnografía del retorno. *Estudios de Asia y África*. (1) : 89-115.

Karbrat-Orecchioni, Catherine

- 2005 *Les actes de langage dans le discours : Théorie et fonctionnement*. Paris : Armand Colin.

Laclau, Ernesto; Chantal Mouffe,

- 2000 « Postmarxismo sin pedido de disculpas ». In Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. pp 111- 145. Buenos Aires: Nueva Vision.

Landers, Jane

- 2001 « La cultura material de los cimarrones: los casos de Ecuador, La Española, México y Colombia ». In Caseres, Rina (Comp), *Rutas de la esclavitud de América Latina*. pp 145-156. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Lao-Montes, Agustín

- 2007 Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa*. (7): 47-79.

Leal, Bernardo

- 1998 « Matar a los blancos bueno es, luego el choco acabara »: Cimarronaje de esclavos jamaiquinos en el Choco (1728). *Fronteras*. (2) : 143-161.

León, Argeliers

- 2001 *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

León, Edizon

- 2006 « Pensamiento cimarrón como proyecto epistémico y político en los procesos de la diáspora afroandina ». En Mario Yapu (Comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador, Memoria del Seminario Internacional*. pp. 159-168. La Paz: U-PIEB- IFEA.

Lévy, Michaël

- 2006 « La naissance de la paysannerie haïtienne dans la période révolutionnaire 1791-1804 ». In Giulia Bonnaci *et al.* (Dir). *La révolution haïtienne au-delà de ses frontières*. pp.47-60. Paris: Éditions Karthala.

Lipski, Jhon M

- 2004 Las lenguas criollas de base hispana. *Lexis:Revista de lingüística y literatura*. (28) : 461-508.

Losonczy, Anne-Marie

- 1999 « Memorias e identidad: Los negro-colombianos en el Chocó ». In: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 13-24. Bogotá: Natura-Ican.
- 2002 « De cimarrones a colonos y contrabandistas: Figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano ». In Claudia Mosquera *et al* (Eds). *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 215-244. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2004 « Sentirse negro » Empreintes du passé et mémoire collective du Chocó. *Annales. Histoire, Sciences sociales*. (59) : 589-611.

Lucas, Rafael

- 2002 Marronnage et marronnages. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*. (89): 13-28.

Lucerna Samolral, Manuel

- 1996 *Los códigos negros de la América*. Madrid : UNESCO-Universidad de Alcalá.

Maingueneau, Dominique

- 1984 *Genèses du discours*. Liège/Bruxelles: Mardaga.
- 1991 *L'analyse du discours, Introduction aux lectures de l'archive*. Paris: Hachette.
- 1995 Présentation. *Les analyses du discours en France. Langages*. (117) : 5-11.
- 1993 Analyse du discours et archive. *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*. (8) : 85-101.

Maldonado-Torres, Nelson

- 2006 Pensamiento crítico desde la sub-alteridad: los estudios étnicos como ciencias descoloniales o hacia la transformación de las humanidades y las conciencias



sociales en el siglo veintiuno. *Revista Interamericana de educación de Adultos*. (1). 141-165.

- 2007 «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto». In Castro Gomez, Santiago y Grosfoguel, Ramon (eds) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistemica mas alla del capitalismo global*. pp 27-167. Bogota: Universidad Javeriana y Siglo de Hombres Editores.

Mantilla Oliveros, Johana

- 2007 Historias locales, historias de resistencia: Una aproximación a la cultura material de San Basilio de Palenque, Siglos XVIII-XX. *Memorias, Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* . (4).

Marx, Carlos

- 1962 *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. La Habana : Imprenta Nacional de Cuba.

Maya, Adriana

- 1998 « Demografía histórica de la trata por cartagena 1533-1810 ». In Adriana Maya (Ed), *Los afrocolombianos : Geografía humana de Colombia Tomo VI*. pp 9-52. Bogota : Instituto Colombiano de Cultura Hipánica.

Mejia Quintana, Oscar

- 2003 « El origen constituyente de la crisis política en Colombia: La filosofía política y las falacias de la constitución ». In Ann Mason *et al* (Eds), *La crisis política colombiana: mas que un conflicto armado y un proceso de paz*. pp 143-160. Bogota: Ediciones Uniandes.

Ministerio de Cultura/ICANH

- 2004 *Dossier de la candidatura ante la UNESCO de Palenque de San Basilio como patrimonio intangible de la humanidad*. Bogota.

Ministerio del Interior

- 1995 *Ley 70, agosto de 1993. Mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia*. Bogotá: Ministerio del Interior.

Moñino, Yves

- 2000 L'aspect en Palenquero : une semantaxe africaine. *Actantes*. (10) : 177-190.

Mosquera, Sergio

- 2002 « Los procesos de manumición en las provincias del Choco ». In Claudia

Mosquera *et al* (Eds). *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 99-120 . Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mosquera, Claudia ; Pardo, Mauricio ; Hoffmann, Odile

- 2002 « Las trayectorias sociales e identitarias de los afrodescendientes ». In Claudia Mosquera *et al.* (Eds). *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias*. pp.13-42. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Navarrete, María Cristina

- 2001 Cimarrones y palenques en las provincias al norte del nuevo Reino de Granada siglo XVII. *Fronteras de la Historia*. (6): 97-122.
- 2001a El cimarronaje: Una alternativa de libertad para los esclavos negros. *Historia Caribe*. (6):89-98.
- 2003 *Cimarrones y Palenques en el siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- 2008 *San Basilio de Palenque: memoria y tradición, surgimiento de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano*. Cali: Universidad del Valle.

Nicholls, David

- 1975 Idéologie et mouvements politiques en Haïti, 1915-1946. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. (30) : 654-679.

Organización Internacional del Trabajo (OIT)

- 2006 *Aplicación del convenio No 169 de la OIT por tribunales nacionales e internacionales en América Latina : Una recopilación de casos*. Ginebra : OIT.

Orlandi, Eni P.

- 2000 Rumeurs et silences : les trajets des sens, les parcours du dire. *Hypothèse*. (1) : 257-266.

Ortiz, Fernando

- 2002 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid : Ediciones Cátedra.

Pardo Roja, Mauricio; Alvarez Manuela

- 2001 « Estado y movimiento negro en el Pacífico Colombiano ». In Mauricio Pardo Rojas (ed), *Acción colectiva, estado y etnicidad en el pacífico colombiano*. pp. 229-258. Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia.



Peñafiel, Ricardo

- 2008 « L'événement discursif paupériste, lutte contre la pauvreté et redéfinition du politique en Amérique Latine : Chili, Mexique, Venezuela (1910-2006) » Thèse. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Doctorat en science politique.
- 2008a Le rôle politique des imaginaires sociaux : Quelques enjeux théoriques autour de leur conceptualisation, *Politique et société* (27) : 99-128.

Peña y Lillo, Julio

- 2009 Procesos constituyentes en el mundo andino: Bolivia y Ecuador en perspectiva comparada. *Observatorio Social de América Latina* (25): 79-98.

Presidencia de la República de Colombia

- 2008 *Constitución Política de Colombia (1991)*. Bogotá: Secretaría Jurídica.

Presidencia de la República del Ecuador

- 1998 *Constitución Política de la República del Ecuador (1998)*. Quito : Sistema Integrado de Legislación Ecuatoriana.
- 2008 *Constitución de la República del Ecuador (2008)*. Quito : Sistema Integrado de Legislación Ecuatoriana.

Price, Richard

- 1981 *Sociedades Cimarronas*. Mexico : Siglo XXI Editores.

Proceso de Comunidades Negras del Ecuador

- 1999 *Propuesta para la creacion de una comarca territorial de negros en la provincia de esmeraldas*. Esmeraldas.

Pulido Londoño, Hernando

- 2010 Violencia y asimetrías étnicas. Multiculturalismo, debate antropológico y etnicidad de los afrocolombianos (1980-1990). *Antípoda*. (11) : 259-280.

Purtschert, Paricia; Katrin Meyer

- 2009 « Différences, pouvoir, capital : Réflexions critiques sur l'intersectionnalité ». In Dorlin, Elsa (éd.), *Sexe, race, classe : Pour une épistémologie de la domination*, pp 127-146, Paris : Presses universitaires de France.

Quijano, Anibal

- 2000 Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. (6): 342-386.

Restrepo, Eduardo

- 2001 « Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el pacífico colombiano ». In Pardo Rojas, Mauricio (éd.) *Acción colectiva, estado y etnicidad en el pacífico colombiano*. pp. 41-70. Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia.
- 2002 Políticas de la alteridad: Etnización de «comunidad negra» en el Pacífico sur colombiano. *Journal of Latin American Anthropology*. (2): 34-58.
- 2005 « Esencialismo étnico y movilización política : tensiones en las relaciones entre saber y poder ». In Eduardo Restrepo, *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. pp. 117-142. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- 2005a « (Pos)colonialidad y la (im)posibilidad de la representación: ¿Quién habla en la academia en nombre del negro en Colombia? ». In Eduardo Restrepo, *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. pp. 173-211. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- 2005b « Hacia el estudio de las colombias negras ». In Eduardo Restrepo, *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. pp. 29-75. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- 2005c «Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las comunidades negras». In Eduardo Restrepo, *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. pp. 143-171. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- 2006 Argumentos abolicionistas en Colombia. *História Unisinos*. (3) : 293-306.
- 2007 Imágenes del «negro» y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX. *Revista de estudios sociales*. (27): 46-61.
- 2008 « Etnización de la negritud: contribución a las genealogías de la colombianidad ». In Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Restrepo (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. pp. 96-133. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- 2013 « Articulaciones de la negritud en Colombia ». In Grimson, Alejandro y Karina Bidaseca (Eds.), *Hegemonía cultural y prácticas de la diferencia*. pp. 147-164. Buenos Aires : CLACSO.
- 2013a *Etnización de la negritud : la invención de las 'comunidades negras' en Colombia*. Popayán : Editorial de la Universidad del Cauca.



Restrepo, Eduardo; Axel Rojas

- 2008 *Afrodescendientes en Colombia, Compilación bibliográfica*. Popayan: Editorial Universidad del Cauca.

Ricoeur, Paul

- 2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil.

Rodriguez, Frederick

- 1979 « Cimarron revolts and pacification in New Spain, the isthmus of panama and colonial Colombia, 1503-1800 ». In Ann Arbor, University Microfilm International.

Rojas, Axel

- 2004 « Subalternos entre los subalternos: Presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales ». In Axel Rojas, Eduardo Restrepo (Eds), *Conflicto e invisibilidad: Retos de la gente negra en Colombia*. pp. 157-172. Cali: Universidad del Cauca.

Rosero, Carlos

- 2002 « Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: La insistencia en lo propio como alternativa ». In Claudia Mosquera *et al.* (Eds). *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 547-560. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rufer, Mario

- 2006 A diáspora exorcizada, a etnicidade (re)inventada: Historiografia pós-colonial e políticas da memória sobre o daomé. *Africa-Ásia, Universidade Federal da Bahia*. (34):67-103.

Ruiz Rivera, Julián

- 2002 Los portugueses y la trata negrera en Cartagena de Indias. *Temas Americanistas*. (15) : 19-41.

Safran, William

- 1991 Diasporas in modern societies : Myths of Homeland and return , *Diaspora : A Journal of Transnational Studies* (1) : 83-99.

Sanchez Botero, Esther

- 1998 *Justicia y Puelos Indigenas en Colombia*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia.

Sánchez López, Sandra

- 2006 Miedo, rumor y rebelion: la conspiración esclava de 1693 en Cartagena de Indias. *Historia Crítica*. (31) : 77-99.

Santos, Boaventura de Sousa

- 2007 La reinención del estado y el estado plurinacional. *Observatorio Social de América Latina* (22): 25-46.

Sarmiento, Vargas (Ed)

- 1999 *Construcción del territorio en el Chocó, Vol. I, Historias regionales*. Bogotá : ICAN-OBAPPO.

Sawyer, Mark Q.

- 2005 Du Bois' Double Consciousness versus Latin American Exceptionalism: Joe Arroyo, Salsa and Negritude. *Souls*. (7) : 88-98.

Searle, John R.

- 1972 *Les actes de langage*. Paris : Éditions Herman.
- 1995 *The Construction of Social Reality*. New York : The free press.

Tardieu, Jean-Pierre

- 2002 « Un proyecto utópico de manumisión de los cimarrones del “palenque de los montes de Cartagena » ». In Claudia Mosquera *et al.* (Eds). *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 169-180. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Touam Bona, Dénètem

- 2005 L'espace d'une fugue... Éthique et esthétique du marronnage. *Drôle d'Époque*. (17): 179-192.
- 2005 Résistance culturelle et sécession en terre d'esclavage. *Africultures*. [En ligne] <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=3704> (Page consultée le 14 mai 2010).

Verdiani Tfouni, Fabio Elias

- 2008 O interdito e o silêncio : Duas abordagens do impossivel na linguagem. *Linguagem em (Dis)curso – LemD*. (2) : 353-371.

Wabgou, Maguemati ; Jaime Arocha ; Aiden Salgado ; Juan Carabali



- 2012 « Cimarronismo en Colombia : Legado histórico para la gestación de un liderazgo negro ». In Maguemati Wabgou *et al*, *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero : el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. pp. 53-60. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Wade, Peter

- 1996 « Identidad y etnicidad en la región del Pacífico ». In Arturo Escobar, Alvaro Pedrosa (Eds), *Pacífico : ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el pacífico colombiano*. pp 283-299. Bogotá : CEREC/Ecofondo.
- 2002 « Construcciones de lo negro y de Africa en Colombia : política y cultura en la música costeña y el rap ». In Claudia Mosquera *et al*. (Eds). *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 245-278. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2006 Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas. *Tabula Rasa*. (4): 59-81.
- 2007 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Popayan : Editorial Universidad del Cauca.
- 2008 Población negra y la cuestión identitaria en América Latina. *Universitas Humanística*. (65): 117-137.

Walsh, Catherine

- 2002 « (De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador », In Fuller, Norma, *Interculturalidad y cultura. Desafíos y posibilidades*. pp. 115-142. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- 2004 « Colonialidad, conocimientos y diáspora Afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad ». In Axel Rojas, Eduardo Restrepo (Eds), *Conflicto e invisibilidad: Retos de la gente negra en Colombia*. pp. 331-348. Cali: Universidad del Cauca.

Walsh, Catherine ; Garcia, Juan

- 2002 « El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso ». In Mato, Daniel (Comp) *Estudios y otras practicas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. pp. 1-15. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de ciencias Sociales.

Walsh, Catherine, Edizon León; Eduardo Restrepo

- 2004 « Movimientos Sociales Afro y Políticas de Identidad en Colombia y Ecuador ». In Colectivo de Autores, *Estudios de la diáspora Afro-Andina. Construcción*

*de identidades afros en Ecuador y Colombia: procesos sociales, políticos y epistémicos.* pp. 213-252 Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

Wallerstein, Immanuel

- 2006 *Abrir las Ciencias Sociales.* Bogotá: Siglo XXI Editores.
- 2005 *Las incertidumbres del saber.* Barcelona: Gedinsa Editorial.
- 2007 *Impensar las Ciencias Sociales.* México: Siglo XXI Editores.

## DISCOGRAPHIE

Arroyo, Joe

- 1986 « Rebelión », In Joe Arroyo y la Verdad, *Musa Original.* Colombie, Label : Discos Fuentes, piste No 2.

Marley, Bob

- 1971 « Keep on moving », In Bob Marley and the Wailers, *Soul Revolution Part II.* Jamaïque : Label Upsetter, piste No 1, Face A.